سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول

فلسفة ابن طفيل
ورسالته (حي بن يقظان)

تأليف وتحقيق

الدكتور عبد الحليم محمود
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة فؤاد الأول

فلسفة ابن طفيل
ورسالته (حى بن يقظان)

تأليف وتحقيق
الدكتور عبد الحليم محمود
أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة

مطبعة مخيمر شارع فاروق ت ٧١٩٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

« وكأنى بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى أعينهم يتحرك فى سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت فى تحقيقك وتدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشىء إما واحد وإما كثير ، فليتئد فى غلوائه ، وليكف من غرب لسانه ، وليتهم نفسه . . .

وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم المعقول » . فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه : فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلى ، والعقلاء الذين يعنيهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ، والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون » .

ابن طفيل

مقدمة

يضعنا التاريخ مباشرة وجهاً لوجه أمام ابن طفيل صاحب رسالة « حى ابن يقظان » وهو فى طور النضج والاكتمال العلمى دون أن يحدثنا عن نشأته ، أو يصور لنا شيئاً من بدايته .

ويصمت التاريخ كذلك ، أو يقلد ابن طفيل فى صمته ، فلا يكاد يذكر عنه شيئاً حتى بعد أن بلغ القمة ووصل الى مرتبة الوزارة . وكل ما أثر عنه لا يكاد يتعدى بضع صفحات تضمن معظمها كتاب « المعجب فى تلخيص أخبار المغرب » للمراكش . وكتاب « مركز الإحاطة بأدباء غرناطة » للسان الدين بن الخطيب . وهذا الذى ذكر على قلته به أخطاء تاريخية وفلسفية أرشدنا إلى معرفتها رسالة حى بن يقظان نفسها .

ولقد أجهد الأستاذ ليون جوتييه نفسه مشكوراً فى تقصى الأخبار عن ابن طفيل وجمعها ، ومع ذلك فلم يكد يتيسر له إلا ما جاء فى الكتابين السابقين . ومع قلة هذه المصادر فقد أخذ الأستاذ جوتييه فى دراستها ووصل منها إلى نتائج ذات قيمة لخصت أو اقتبس منها الكثير فى المقدمة النفيسة التى كتبها الأستاذان الجليلان جميل صليبا وكامل عياد لرسالة حى بن يقظان .

وإذا كان التاريخ القديم قد مر فى سرعة خاطفة بحياة ابن طفيل فلم يسجل منها إلا القليل ، فإن المصادر الحديثة كذلك تكاد تقتصر على ما كتبه الأستاذ ليون جوتييه .

والحق أن هذا الأستاذ قد قدم إلى العلم ، وإلى ابن طفيل خدمة عظيمة ، فإنه قد ألف كتابا فى حياته وفلسفته ، وفضلا عن ذلك فقد قام بترجمة رسالة حى بن يقظان إلى الفرنسية بعد أن حققها تحقيقاً علمياً من ناحية النص واختلاف الطبعات والمخطوطات ، ومع أن الأستاذ جوتييه قد صحح بعض الأخطاء التى وقع فيها الكثير من المستشرقين فى دراساتهم

العابرة لابن طفيل ، ومع ما بذله من مجهود يشكر عليه ، فإن ابن طفيل لا يزال فى حاجة إلى دراسة عميقة تبين أغراضه الحقيقية وأفكاره التى نثرها خلال قصته فمر عليها الكثيرون مروراً عابراً دون أن يمنحوها ما ينبغى لها من أهمية ودرس .

إن الجهود لم تتضافر بعد على دراسة ابن طفيل كما تضافرت على دراسة غيره كابن رشد أو ابن سينا ، لذلك لا يزال هذا الفيلسوف فى حاجة إلى درس أوسع وإلى بحث أشمل، وأرجو أن تسد المساهمة العلمية التى أقوم بها الآن بعض النقص فى هذه الحلقة .

على أنى أريد أن أحدد عملى تحديداً صريحاً ؛ إنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) الكتابة عن حياة ابن طفيل .

(٢) إخراج رسالة حى بن يقظان .

(٣) شرح فلسفته على وضعها الصحيح : شرحها فى ذاتها ، وتحديد الصلة الفكرية بين ابن سينا والغزالى وابن باجة من جانب وابن طفيل من جانب آخر.

أما عن حياة ابن طفيل : فالكاتبون يلتقون عند مصادر واحدة ويستقون من نبع واحد . بيد أن لكل كاتب طريقته فى العرض والاستنتاج . وهذا القسم على كل حال ضئيل .

وأما عن إخراج الرسالة فطبعاتها متعددة ، ومخطوطاتها معروفة ، ولكل إنسان اجتهاده فى تصحيح النص .

أما العمل الحاسم وهو فهم فلسفة ابن طفيل فهماً صحيحاً ، وتحديد مصادرها ، وبيان ما بين ابن طفيل وابن سينا والغزالى من صلة فكرية ، فإنى لا أكاد ألتقى فيه من قرب أو من بعد بمن كتبوا عن ابن طفيل ، سواء القدماء منهم والمحدثون .   والله ولى التوفيق .

الفصل الأول

ابن طفيل : حياته وآثاره

ابن طفيل : حياته وآثاره

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسى . فهو ينتسب إلى قبيلة قيس ، تلك القبيلة التى بلغت من الشهرة حداً جعل اسمها يطلق على ما سوى اليمنيين من العرب . وقد ولد فى وادى آش — وهى بلدة فى واد خصيب تبعد عن غرناطة بحوالى ستين كيلو متراً ، فى أوائل القرن السادس الهجرى .

هذا كل ما يذكره التاريخ عن طفولته وشبابه ، لكن ما المركز الاجتماعى الذى كانت تشغله أسرته ؟ كيف قضى طفولته ؟ وأين قضاها ؟ كيف تعلم ؟ وعلى من تعلم ؟ كل ذلك يهمله التاريخ : إذ يمضى سريعاً فيضعه فى غرناطة دارساً للطب ، ثم يضعه فى منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم كاتم أسرار لدى الأمير أبى سعيد حاكم طنجة وهو أحد أولاد عبد المؤمن ، ثم يمضى التاريخ سريعاً فيضعنا أمام ابن طفيل طبيب أبى يعقوب يوسف صاحب المغرب بل صديقه ووزيره . وقد قويت الصلة بين الفيلسوف وأبى يعقوب لأسباب عدة منها :

(١) كان كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس ، وصلة الدم عند العرب معروفة فهما أبناء عمومة كما يقول العرب .

(٢) وكان كل منهما أديبا ، يقول المراكشى عن أبى يعقوب « رقيق حواشى اللسان ، حلو الألفاظ حسن الحديث . . . أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم بأيامها ومآثرها ، وجميع أخبارها فى الجاهلية والإسلام . . . كان أحسن الناس ألفاظاً بالقرآن ، وأسرعهم نفوذ خاطر

فى غامض مسائل النحو ، وأحفظهم للغة العربية . . . صح عندى أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ، الشك منى : إما البخارى أو مسلم ، وأغلب ظنى أنه البخارى . حفظه فى حياة أبيه بعد تعلم القرآن » .

هذا هو أبو يعقوب أما ابن طفيل فسنتحدث عن أدبه فيما بعد :

(٣) وكان كل منهما نهماً فيما يتعلق بالمعرفة العلمية العامة فكان عند أبي يعقوب « إيثار للعلم شديد وتعطش إليه مفرط » وكذلك كان الفيلسوف الطبيب الفلكى العالم بالتشريح .

(٤) وأخيراً كان كل منهما منغمساً فى الفلسفة ، أما ابن طفيل فهو فيلسوف بطبعه « وكان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة » وأما أبو يعقوب فقد « طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيراً من أجزائها وبدأ من ذلك بعلم الطب . . . ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموى . . . ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك المغرب » .

لكل هذه الأسباب كان الانسجام تاما بينه وبين الملك « حتى إنه كان يقيم فى القصر عنده أياماً ليلا ونهاراً لا يظهر » .

وقد أدى ابن طفيل، عن طريق هذه الصلة، حق الزمالة العلمية خير أداء . فكان يجلب العلماء من جميع الأقطار ، ويحض الملك على إكرامهم وتهيئة الجو المناسب لهم .

وهو الذى نبه الملك ووجه نظره إلى ابن رشد «فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم»

فى رحاب هذا الملك عاش ابن طفيل عيشة هادئة مطمئنة . كان فيها الطبيب، وكان فيها المستشار العلمى ، وهو الذى حفز ابن رشد — تحقيقا لرغبة أبى يعقوب — على العمل العظيم الذى قام به من تلخيص كتب أرسطو وشرحها .

ماذا أنتج ابن طفيل فى فترته هذه الهادئة المطمئنة ؟ . إن المؤرخين يحدثوننا عن «تصانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات والالهيات وغير ذلك» . ويحدثوننا عن رسالة فى النفس ، وعن رسائل تبودلت بينه وبين ابن رشد فى الطب ، ويذكر البطروجى الفلكى وابن رشد أن ابن طفيل وفق لنظام فلكى يخالف النظام الذى وضعه بطليموس .

بيد أننا على جهل تام بهذا النظام الفلكى وبغيره من النواحى الأخرى . والمصدر الوحيد الذى نعتمد عليه هو رسالة حى بن يقظان فهى الكتاب الوحيد الذى بقى من رسائل ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل طبيبا بحكم وضعه فى القصر، وفلكيا بشهادة أحد كبار الفلكيين، وفيلسوفاً آلهياً ، فإنه كان أيضا أديباً، ورسالة حى بن يقظان تبرهن على ذلك فى وضوح : تأنق فى الأسلوب ، وبراعة فى التعبير ، وسلاسة فى التركيبات ، ولقد طوع اللغة لأفكاره فأدى المعنى فى دقة تامة بأسلوب بارع .

يقول الدكتور أحمد أمين بحق «نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية ، وجدنا أن ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب : فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة ، وعبارة ابن سينا مغلقة

غامضة ، ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا ففي كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقي معلوماته اللغوية من المعاجم ، لا من كتب الأدب ، فجاءت بعض الأحيان نابية . أما ابن طفيل فيستقي معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين بها ، فجاءت عبارته أفصح وأبلغ »[١] .

وإذا كان ابن طفيل أديباً ناثراً ، فقد كان شاعراً أيضا ، وإذا كان نثره يمتاز على نثر ابن سينا ، فقد كان شعره يمتاز على شعر ابن سينا أيضا ، وقد كان في شعره صاحب مزاج ، ذلك أنه لم يكن يتكسب به . ولذلك اقتصر شعره تقريباً على العواطف والفلسفة ، فمن شعره العاطفي :

ولما التقينا بعد طول تهاجر ... وقد كاد حبل الود أن يتصرما
جلت عن ثناياها وأومض بارق ... فلم أدر مَنْ شق الدُّجُنَّة منهما
وساعدني جفن الغمام على البكى ... فلم أدر دمعاً أينا كان أسجما
فقالت وقد رق الحديث وأبصرت ... قرائن أحوال أذعن المكتما
نشدتك لا يذهب بك الشوق مذهبا ... يهون صعباً أو يرخص مأثما
فأمسكت لا مستغنياً عن نوالها ... ولكن رأيت الصبر أوفى وأكرما

ومن شعره في صلة الروح بالبدن :

نور تردد في طين إلى أجل ... فانحاز علوا وخلى الطين للكفن
يا شد ما افترقا من بعد ما اعتلقا ... أظنها هدنة كانت على دخن
إن لم يكن في رضى الله اجتماعهما ... فيالها صفقة تمت على غبن

---

(١) أحمد أمين (حي بن يقظان) .

ومن شعره فى اختلاف النـاس من حيث الاستعداد الطبيعى لتقبل المعانى السامية :

ما كل من شم نال رائحة	للنـــاس فى ذا تباين عجب
قوم لهم فـكرة تجول بهم	بين المعـانى ، أولئك النجب
وفرقة فى القشور قد وقفوا	وليس يدرون لب ما طلبوا
لا غاية تنجـــلى لناظرهم	منه ، ولا ينقضى لهم أرب
لا يتعـــدى امرؤ جبلته	قد قسمت فى الطبيعة الرتب

* * *

هذا النزر اليسير هو كل ما نعلم عن حيـاة ابن طفيل ، وعن آثاره التى بادت ، بيدأنه، لحسن الحظ، قد بقى أثره الخالد «حى بن يقظان» . وهو قصة بلغت من القوة المنطقية حد الروعة ، فى أسلوب جزل سلس . وقد حوت آراء ابن طفيل فى أهم المشاكل الفلسفية . ولا نبالغ إذا قلنا إنهـا مذهب فلسفى كامل تتجلى فيه الدقة بكل معانيها . وقد صور فيها ابن طفيل «حى ابن يقظان» وقد نشأ فى جزيرة منعزلة عن العالم ، لا أثر فيها لبنى البشر ، فأخذ ينظر ويتأمل ويستنتج متدرجا من المحسوس إلى المعقول ، ومن الجزئيات إلى الكليات ، حتى وصل إلى تـكوين فـكرة عن الله وعن الملأ الأعلى . ثم أخذ فى الرياضة الروحية حتى وصـــل إلى طور الولاية . ثم شاءت الظروف أن يصل إلى جزيرته عابد متدين بدين سماوى ، أراد العزلة ليتفرغ للعبادة ، فالتقى به حى بن يقظان . وبعد تفاهمهما وأخذ كل منهما عن الآخر ، التزم حى بن يقظان ما ذكره له العابد من شعائر دينية .

وبعد محاولة فاشلة لهداية المدينة التي نشأ فيها العابد عاد حي إلى جزيرته واستقر فيها إلى أن أتاه اليقين .

هذا ، في كلمات ، مجمل القصة ، وعليها اعتمدنا في الكتابة عن فلسفة ابن طفيل .

* * *

ولقد استمر ابن طفيل في صحبة أبي يعقوب إلى سنه ٥٨٠ هـ حيث توفى أبو يعقوب .

ولما قام بالأمر من بعده ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور مكث ابن طفيل في صحبته . بيد أن حياته لم تطل بعد صديقه ، فقد وافته المنية بعد وفاة أبي يعقوب بسنة واحدة أى سنه ٥٨١ هـ . فاحتفل بدفنه احتفالا يليق بمكانته ، وسارأبويوسف يعقوب بنفسه في جنازته . رحمه الله رحمة واسعة .

الفصل الثاني

ابن طفيل : فلسفته

(١) ابن طفيل والفلاسفة

يتحدث الكثيرون ممن درسوا ابن طفيل عن صلته بالفلاسفة ، فيزعم بعضهم أنه تأثر كل التأثر بابن باجه ، بينما يذهب آخرون إلى تأثره بالفارابي ، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المخلص لابن سينا ، بل إنه فى رأيهم قد أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته ، ويزعم آخرون أنه كان متأثراً بالغزالى . ووصل بهم الأمر إلى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلا عن اليونان ، ولعل فى كلام ابن طفيل نفسه ، إذا فهم بطريقة سطحية ، ما يسند هذه المزاعم كلها على اختلافها وتعارضها ، بيد أن ابن طفيل لم يُدرس حقيقة فى تمعن وعمق . ولو درس فى دقة وتمحيص لظهرت شخصيته مستقلة متميزة ، وظهر له فلسفة تستقل بطابع خاص ينفى هذه المزاعم على تعددها وتباينها .

ولنوضح هذه الظاهرة :

ا — أما موقفه من الفارابي فإن ابن طفيل يعلن فى صراحة أن كتب الفارابي كثيرة الشكوك ، ويضرب أمثلة على ذلك . ويقول عن رأيه فى السعادة وأنها فى هذه الدار الدنيا « فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله، وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر » .

كان ابن طفيل ينفر من الفارابي ، وكان يصفه بسوء المعتقد فى النبوة ، ويرى أنه ليس فى حاجة إلى ذكر آراء الفارابي لشكوكه ولسوء معتقده . لقد قرأ كتب الفارابي طبعاً ، ولكنه قرأها قراءة الناقد ورفضها جملة

إن لم يكن تفصيلا . فليس من المعقول مع هذا أن يكون قد قلده واحتذاه.

ب — أما ابن باجه فلم يكن فى أهل الأندلس ، حسبما يرى ابن طفيل ، أثقب منه ذهنا ، ولا أصح نظرا ولا أصدق روية ، ولكنه — حسب رأيه أيضا — قد شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه و بث خفايا حكمته. كان ابن باجه يحث على الاستكثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل فى اكتسابه ؛ وهذا صارف فى رأى ابن طفيل عن مواصلة المعرفة والوصول فيها إلى المراتب العليا : مراتب أولى الصدق على حد تعبيره .

ولذلك وصل ابن باجه إلى رتبة أهل النظر فقط ، ووصل إلى رتبة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولم يتخطها . إنها المرحلة الأولى ، ولكنها ليست الأخيرة ، وهذه المرحلة الأخيرة مرحلة أهل الولاية — هى كل هم ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل يرى أن مرحلة النظر العقلية هذه قد تصل بالإنسان إلى الصواب فى الرأى وأن ابن باجه قد حقق هذا المنحى فإنه مع ذلك يرى أنهـا مرحلة بدائية ، بل إنه — كما سنرى فيما بعد — قد رفض العقل وهو أساس هذا المنحى من المعرفة .

حـ — أما ابن سينا فقـد أعجب به ابن طفيل : ذلك أنه ، مع طريقته العقلية الصارمة ، قد تنسم مقام أولى الصدق، وأخذ فى وصفه ، وإن لم يكن قد تذوقه . يقول البارون كرادى فو عن ابن سينا أنه درس التصوف دراسة موضوعية فنية . وهذا حق ؛ فلم يكن فى طبيعة ابن سينا أن يتصوف . ولكن ذكاءه المدهش ، وقوة فطنته ، وحدسه البارع ، كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف فى كثير من الدقة .

يتفق ابن سينا إذاً مع ابن باجه فى المرحلة العقلية النظرية ، وفى دقتهما فيها. بيد أن ابن سينا يزيد عن ابن باجه أنه تنسم رائحة ما وراء الطبيعة عن بعد ووصفها وصفاً موضوعياً ، فيه دقة وفيه جمال . ومن هنا كان إعجاب ابن طفيل به. وإذا كان ابن طفيل يخاطب ابن باجه حينما يتحدث عن الحالة التى يشعر بها الواصلون فيقول له « لا تستحل طعم شىء لم تذق ، ولا تتخط رقاب الصديقين » فإنه يذكر وصف ابن سينا لهذه الحالة فى إعجاب . ولكن ابن سينا مع هذا لم يصل إلى مرتبة العارف . وهى المرتبة التى يتطلبها ابن طفيل ولا يبغى بها بديلا ، وهى ليست مرتبة نظرية عقلية . إنها مرتبة تذوق وكشف ومشاهدة كان ابن سينا بطبيعته بعيداً عنها . بل إن مرتبة النظر التى وصل إليها ابن سينا نفسها وما أدت إليه من نتائج مضافا إليها فلسفة أرسطو وفلسفة الفارابى وما كتبه أهل الأندلس لا تكفى فى رأى ابن طفيل للمعرفة النظرية ، مع أنها فى نظره المرحلة الأولى. يقول ابن طفيل « ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطو وأبى نصر وفى كتاب الشفاء تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية » .

وقد زعم بعض الكاتبين أن هناك شبها بين رسالة ابن طفيل وقصة حى ابن يقظان لابن سينا ، ولكن هذا الشبه معدوم ، فقصة ابن سينا قصة رمزية سمجة الأسلوب عادية المعنى ، ولا أدل على ذلك من أنك إذا جردتها عن رمزيتها أصبحت عادية يمكن لكل شخص أن يكتبها .

ومن هذه النظرة يتضح أن ابن طفيل كان معتداً برأيه معتزاً بفكرته ، فلم يكن تابعاً لابن سينا ولا مقلداً له ، وإنما كان ابن سينا يمثل فى نظره مرحلة من مراحل المعرفة ليست هى السنام ولا القمة .

ى — أما الغزالى فإن ابن طفيل يقول فيه « أدبته المعارف ، وحذقته العلوم » ويقول : « ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة » .

ولهؤلاء الذين يزعمون أن ابن طفيل تأثر بالغزالى عذرهم حين ينساقو إلى ذلك متأثرين بهذا الرأى الذى يبديه ابن طفيل .

بيد أن الغزالى قد رفض العقل رفضاً صارماً جارفاً ، ومرحلة النظر فى رأيه، لا تثبت حقيقة ولا تؤدى إلى يقين ، ورسالة ابن طفيل ، فى مراحلها الأولى العقلية ، رَدّ صارم على هذا الاتجاه . وكأن ابن طفيل إنما كتبها خاصة لتكون دليلا عملياً على فساد هذا الاتجاه . لا بد من النظر العقلى فى رأى ابن طفيل ، وهو وإن كان مرحلة أولى فهو مرحلة لا بد منها . أنه لا يلتقى مع الغزالى فى فكرته عن هذه المرحلة ، ويثبت فى يقين جازم أنها مرحلة مؤدية إلى المعرفة ، ولكن الغزالى فى رأى ابن طفيل وصل إلى المواصل الشريفة المقدسة : فهل تأثر ابن طفيل به فى هذه المرحلة التى تعتبر أسمى المراحل والتى يهدف إليها، وإليها وحدها، ابن طفيل ؟ .

إن رد ابن طفيل على ذلك واضح لا لبس فيه « لكن كتبه - كتب الغزالى - المضنون بها ، المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا » .

ثم إن ابن طفيل ينصح المسترشد بألا يسير على طريق التقليد ، ثم يقول: « وإنما نريد أن نحملك على المسالك التى تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولا حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد بذلك ما شاهدناه ، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه » .

ويقول عما كتبه « وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب

ولا يسمع فى معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذى لايقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجهله إلا أهل الغرة به » .

وأظن أنا لسنا فى حاجة بعد ما تقدم إلى أن نقول أن ابن طفيل كان مستقل الرأى وكان له نهج خاص فى وسيلة المعرفة .

كيف كان هذا النهج ؟ ذلك ما سنوضحه فيما يلى :

إن صاحب النظر الثاقب والفطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج فى المعرفة من المحسوس إلى المعقول ومن المعلوم إلى المجهول حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة . إنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلا عن العالم كلية وهذا هو الوضع الذى كان عليه حى بن يقظان فى عزلته التامة عن العالم منذ أن ولد ، وفى هذا يتفق ابن طفيل مع ابن سينا وابن باجة ويختلف معهما : فابن سينا وابن باجة يقولان مع ابن طفيل بإمكان الوصول إلى فكرة عن الملأ الأعلى ، ولكن هذه الفكرة — حسب رأيهما — نتيجة بحث ودراسة وتعليم وثقافة ، ولم يدر بخلدهما أنها قد تتكون كذلك فى العزلة التامة ، والانسان المتوحد عند ابن باجة هو إنسان تربى وتثقف ونشأ فى بيئة إنسانية .

وفى هذا المنزع يرد ابن طفيل أيضاً على الغزالى الذى رفض العقل ، ورأى أن لا قيمة له فيما يتعلق باليقين .

ويتابع ابن طفيل سيره ، وإذا كان قد اعتمد على العقل فى المبدأ فإنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية ، إنه الآن صوفى بكل معنى الكلمة ، وتؤدى الرياضة بابن طفيل إلى الإشراق ، ويؤدى الإشراق إلى معرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل ؛ وهنا يختلف كل الإختلاف مع ابن سينا

وابن باجة ولكنه فى نزعته يختلف أيضاً مع الغزالى : فإذا كان الغزالى قد رفض العقل فإنه رفضه قبل أن يصل إلى الإشراق ، إنه رفضه بأدلة « عقلية » أما ابن طفيل فلم يرفضه إلا بعد « المشاهدة » ، إلا بعد أن وصل إلى مقام أولى الصدق فرأى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

وموقف ابن طفيل فى هذا موقف طبيعى فإن الاعتماد على العقل فى المبدأ طبيعى ، فإذا ما وصل الانسان إلى حق اليقين كان رفضه للعقل طبيعى أيضاً .

ويسير ابن طفيل فيرى أن ما وصل إليه عن طريق المشاهدة يتفق مع الدين ، وإذا كان حى بن يقظان قد نشأ فى عزلة تامة فإنه حينما اتصل بآسال أخذ عنه الشعائر الدينية وعمل بها وآمن بالرسالة .

هذا هو النهج الذى سار عليه ابن طفيل وهو يختلف فيه عن ابن سينا والغزالى وابن باجة ويختلف فيه أيضاً عن أرسطو وإفلاطون .

إنه ليس بمقلد فيه وإذا قلنا إنه تأثر بغيره فإنه متأثر كتأثر إفلاطون بمن سبقه وتأثر أرسطو بمن تقدموه .

لقد درس إفلاطون « الأرفية » وهى شرقية الأصل ، ودرس الفيثاغورية وهى استمرار للأرفية . ولقد تتلمذ أرسطو على إفلاطون ودرس ، فى عمق ، نظريات الفلاسفة الذين تقدموه فوافقهم وخالفهم . فإذا كان لافلاطون وأرسطو مع كل هذا اصالتهما فلابن طفيل اصالته أيضاً . وإذا كان التشابه فى الآراء لا يعنى التقليد ، وإذا كانت كل فكرة ناشئة قد سبقت بما يشابهها ويماثلها فليس معنى ذلك أن كل فكرة ناشئة هى تقليد محض . وإذا كان ابن طفيل قد أعجب بالنار المشتعلة وراعه

لهيبها المتصاعد إلى عنان السماء فليس معنى ذلك أنه ذهب إلى ثقافة الفرس وأخذ منهم هذه الفكرة وإذا كان قد وضع حى فى جزيرة على خط الاستواء فليس معنى ذلك أنه تأثر بالهنود .

إن الكتاب الحديثين يتهافتون كل التهافت على إرادة عزو كل فكرة إلى مصدر قديم، ويتكلفون فى سبيل ذلك كل التكلف ، وكأن لهم غرام خاص بهذا الاتجاه ، وكل ذلك تكلف يأباه المنهج العلمى الصحيح .

---

(٢) موضوع الفلسفة

قبل أن نتحدث عن فلسفة ابن طفيل نريد أن نبين الموضوع العام للفلسفة، والوسيلة التي تؤدى إلى معرفتها. وعن رأى الدين ورأى ابن طفيل فى الوسيلة الصحيحة التي توصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة.

دارت المباحث الفلسفية حول مجموعتين من المسائل كانتا مدار بحثها فى كل العصور تقريباً.

المجموعة الأولى: نسميها مجموعة نظرية. وهى تتعلق بالعلة الأولى وبأصل الكائن والغاية من وجوده ومصيره.

أما المجموعة الأخرى: فهى المجموعة العملية وهى تتعلق بالسلوك — للفرد أو للأسرة أو للدولة — والغاية التي من أجلها ينبغى أن نعمل، والبواعث التي تدفعنا إلى العمل.

(١) المجموعة النظرية: إنها البحث فى الآلهيات. وقد نشأ هذا البحث منذ نشأة الانسان تقريباً. ونشأ بطريقة طبيعية ساذجة وأخذ بمر الزمن يتسع وتتعدد مشاكله وتتعقد. حتى وصل إلى حد كبير من السعة والعمق ولا يزال البحث فيه للآن مستمراً.

(ا) إن وجود الانسان فى هذا العالم دعاه إلى أن يسأل نفسه — وهذا طبيعى — من أين أتى هذا العالم؟. هل نشأ عن العدم أو عن وجود سابق؟ وهل هو أزلى لا أول له؟ فكيف إذا تحرك؟ وكيف دبت فيه الحياة؟ أم أن له علة أولى؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأ عن هذه العلة الأولى؟ أكان ذلك صدوراً وفيضاً أم كان عن خلق وابتداع؟ وسواء كان

العالم صادراً عن الله أو مخلوقا له . فما هى الصفات التى تتصف بها العلة الأولى.؟ هل هذه الصفات تتمشى مع التنزيه المطلق — ليس كمثله شىء — ، أم تتجه إلى التشبيه : لله يدان مبسوطتان ووجه وعرش يستوى عليه استواء حقيقياً ؟

إن التنزيه المطلق هو الكمال المطلق . والكمال يستدعى علماً كاملا . وقدرة تامة . وإرادة لا تقف فى سبيلها عقبة . فهل علم الله شامل للكليات والجزئيات ؟ . — لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين — أم أنه يعلم الكليات فقط . أم أن علمه خاص بذاته لا شأن له بهذا العالم المتغير الناقص : عالم الكون والفساد . وما صلة علم الله بالزمن ، هل يعلم ما كان على أنه كان ، وما هو كائن على أنه كائن ، وما سيكون على أنه سيكون ؟ . هل يخضع علم الله للزمن ؟ . أم أن علم الله خارج عن الزمن ، فكيف نتصوره ؟ .

وإذا كانت قدرة الله مطلقة ، فما صلتها بالمستحيل ؟ هل المستحيل بالنسبة لها ممكن ؟ . وكيف يدخل فى تصورنا أن يكون الشىء معدوما موجوداً فى آن واحد ؟ . أم أن قدرة الله لا تتعلق بالمستحيل ؟ . فهل يمكن فى حالة كهذه أن نصفها بأنها مطلقة ؟

وإرادة الله . ماصلتها بالخير والشر . هل أراد الله الخير والشر كليهما ؟ فمذهب الجبر إذا صحيح ؟ أم أن إرادة الله لا تتعلق بالشر ؟ وهل تكون فى تلك الحالة مطلقة ؟ هل يريد الله أن يُعصَى ؟ أم أن الله يعصى رغما عنه ؟ وكيف يكون الله جباراً رحيما ، قهاراً لطيفاً ، معزا مذلا ؟ .

يقول اسماعيل صبرى مخاطباً الله عز وجل :

ومر الوجود يشف عنك لكى أرى
غضب اللطيف ورحمة الجبار

كيف نتصور الله رحمانا رحمة مطلقة . وجبارا جبروتا مطلقاً ؟ كيف نتصوره لطيفاً قهاراً ؟ .

(ب) ورأى الإنسان أن كل شىء فى هذا العالم يموت ، أو يتحلل ويفنى، سواء فى ذلك الجمادات والكائنات الحية . فنشأ عن ذلك السؤال الطبيعى : هل الموت فناء مطلق ؟ فيصدق قول الشاعر :

حياة ثم موت ثم بعث   حديث خرافة يا أم عمر

أم أن بعد هذه الحياة حياة أخرى ؟ . (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم . بلى ، وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) .

وإذا كانت هناك حياة أخرى فما هى خصائصها ؟ أهى روحانية محضه ؟ أم هى مزيج من الماديات والروحانيات ؟ وهل هى لانهائية ؟ . هل نعيم الجنة وعذاب النار خالدان أبدا ؟ أم أن كل ذلك سيفنى يوما ما ويبقى الله ولا شىء معه ؟

(ح) وما هدف الله من إيجاد هذا العالم ؟ هل خلقه لعبادته . أم خلقه ليعرف ؟ . إن كمال الله فى غنى عن هذا وذاك . فلم أوجده ؟

تبحث الفلسفة الإلهية . فى مشكلة المبدأ والمصير والغاية . إنها تريد

الإجابة عن : من أين ؟ ، وإلى أين ؟ ، ولِمَ ؟ أو هى بتعبير آخر تبحث فى العلة الأولى : تبحث فى خصائصها وفى صلتها بوجود العالم ، وبمصيره ، وبالغاية التى من أجلها أوجدته .

٢ — المجموعة العملية . أما المجموعة العملية فإنها تهدف إلى تحديد الخير والشر . إنها تريد أن تصل إلى تحديد الخير الأسمى أى: السعادة . وإلى تحديد الطريق الموصل إلى هذه الغاية أى : الواجب . وكل فيليسوف يعمل على تحديد السعادة وتحديد الواجب وقد تشعبت الآراء بطبيعة الحال ، وتعارضت ، ولا تزال إلى الآن متشعبة متعارضة .

وكما تعارضت الآراء فى الأخلاق وتناقضت فقد تعارضت وتناقضت أيضا فى مسائل الإلهيات . ونشأت بسبب ذلك (مشكلة المعرفة) .

(٣) مشكلة المعرفة

هل فى إمكان الانسان أن يصل بعقله إلى الكشف عن معميات ما وراء الطبيعة وعن مشاكل الأخلاق أم أن العقل قاصر عن ذلك ؟ وإذا كان العقل قاصرا ، فهل هناك من وسيلة أخرى تصل بنا إلى معرفة هذا العالم المحجوب ؟

ثم ما هو موقف الدين من البحث العقلى فيما وراء الطبيعة والأخلاق ؟ هل يقر الدين حرية البحث فيهما ؟ أم أن ذلك يتعارض مع الروح الدينية ؟ وما موقف ابن طفيل من هذه المشكلة : وسيلة المعرفة والاتجاه الدينى فى شأنها .

إن هذه المسائل تحتاج إلى شىء من التفصيل لأهميتها الكبرى فى كل عصر وفى كل بيئة . إنها مشكلة العصور الماضية ومشكلة العصر الحاضر وهى مشكلة من مشاكل المستقبل أيضا .

منذ أن نشأت الفلسفة وجد تياران مختلفان خاصان بوسيلة المعرفة فيما وراء الطبيعة .

أحدهما تيار عقلى يعتمد على العقل ويثق فيه .

والآخر إشراقى يرتكز على الرياضة الروحية .

وكان للدين تجاه كل منهما موقفا معيناً :

التيار العقلى وموقف الدين منه

يرى ابن طفيل أن (الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه) ورأى ابن طفيل ،

وهو فيلسوف ، له قيمته الكبرى . ولكن بعض رجال الدين فى العصر الحاضر يرى غير رأيه فعلام يستندون ؟ إن الاسلام ، فيما يرون ، يدعو إلى البحث العقلى فيما وراء الطبيعة : ففيه نصوص كثيرة تحثنا على التأمل والتفكير وعدم التقليد ، وعلى ألا نتبع الأجداد والأسلاف فى مناحهم التفكيرى : فهو يتهكم ويسخر بهذه الطائفة التى قالت (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون) . والقرآن يدعو إلى عدم اتباع الظن فإنه لا يغنى من الحق شيئاً .

ثم إن الإسلام يدعو إلى الاجتهاد . والاجتهاد استعمال للفكر وبعث للشخصية ودعوة إلى البحث العقلى . هذا ما يرى هؤلاء الذين يزعمون انتسابهم إلى الشيخ محمد عبده .

بيد أننا إذا تصفحنا القرآن الكريم، وتتبعنا الأحاديث، فسوف لا نعثر على نص يدعو إلى طرح مشكلة الألوهية على بساط البحث: ليرى الانسان فيها رأيه سلباً أو إيجاباً ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأخلاق .

أما إذا نظرنا إلى طبيعة الدين فى نفسها ، وإلى تلك المبادىء التى تلقاها الرسول عن الملأ الأعلى والتى أحكمت ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، والتى لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها : لأنها تنزيل من حكيم حميد ، إذا نظرنا إلى هذا فإننا فى الواقع لا نستسيغ اعتقاد أن الدين ، الذى هذا شأنه ، يدعونا ، بعقلنا الانسانى ، أن نبحث قضاياه ، ونقف منها موقف الحكم ، ونقرها أو لا نقرها . هذا من ناحية المبدأ العام .

أما الآيات التى تدعوا المؤمنين إلى التأمل والتبصر فليس لها فى الواقع

من معنى آخر سوى أنها تستحثنا على التأمل لأجل العبرة ولأجل زيادة الإيمان وتثبيته لا لزعزعته أو للحد من حرارته .

بقيت مسألة الاجتهاد . ولكن الاجتهاد ما هو إلا بحث لمعرفة ما أتى به الرسول . ولذلك . تجد عند كل مجتهد تلك الفكرة المستقيمة الصحيحة التي تقول (إذا صح الحديث فهو مذهبي) ومهما قيل في أن هناك أصحاب رأى وأن هناك أصحاب حديث ، فكل ما بينهما من فرق أن هؤلاء لا يتحرجون في الأخذ بالأحاديث ، وأن أولئك — لما رأوه من كثرة الاختلاق والكذب على الرسول — كانوا يتحرجون من تلك الناحية . ولكن هؤلاء وأولئك كان مقصدهم وكانت غايتهم — لا ريب في ذلك — الوصول إلى الخطة التي يتبعها الرسول .

ليس في الاجتهاد إذن دعوة إلى الاستقلال ، أو إلى التحرر ، بل هو ، على العكس ، يرشد إلى أن المسلم الحقيقي هو ذلك الذي يتبع الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ويتحرى ذلك جهده .

وموقف المجتهد في ذلك هو بالضبط .موقف المؤرخ الذي يبحث وينقب ، لا لأجل أن يستنتج رأياً هو حر فيه ، بل لأجل أن يصل إلى معرفة الحقيقة كما كانت . وكما أننا نقر لكثير من المؤرخين بالعبقرية أو بعمق التفكير ، فإنه لا يقلل من شأن المجتهد أن نقول عنه أنه مجتهد لأجل أن يصل إلى ما كان عليه الرسول ، أو إلى ما أراده الرسول ﷺ

وليس هناك فرق أيضاً بين المجتهد وبين العالم الطبيعي ، اللهم إلا أن المجتهد يريد أن يوضح الواقع حسب ما كان في فترة معينة ، أما عالم الطبيعة فيريد أن يكتشف الواقع كما كان وكما هو الآن . وكما أننا ، مع اعترافنا

لكثير من علماء الطبيعة بالسمو وبالنبوغ ، لانصفهم تجاه ما يكتشفونه من قوانين الطبيعة بالاستقلال الفكرى ، فكذلك لا يمكننا أن نصف المجتهد بالاستقلال فى الرأى والحرية فيه .

إذا كان الإسلام لا يدعو إلى حرية الرأى فهل يقرها ؟ الواقع أن الحديث فى هذا الموضوع شائك . ولكنه ليس شائكا من الوجهة الدينية وإنما هو شائك من وجهة العادة والعرف والوسط الذى لا يفكر ولا يتبصر والذى لا يعتقد كثير من أفراده إلا عن طريق التقليد والاتباع ولكننا مع ذلك نحاول أن نبسط الرأى فى هذا واعتقد أننا سنتفق فى النهاية

نريد أولا أن نحدد تلك الناحية التى من الممكن أن يقال إن للإنسان فيها حرية رأى .

حينما يتحدث الناس عن الأديان وحرية الرأى فإنهم يعممون الموضوع ويطلقونه اطلاقاً من غير تفرقة أو تمييز بين ناحية وأخرى . ولكننا إذا تأملنا قليلا فأننا نجد أن هناك ناحية تخضع للحس أو التجربة ولا يمكن فيها الاختلاف ، وبالتالى لا يمكن أن يكون فيها مجال لحرية الرأى . إن الأشخاص لايختلفون فى أن الحديد مثلا يتمدد بالحرارة أو أن الماء يتجمد فى درجة معينة ويغلى فى درجة معينة . تلك الجزئيات التى لا يختلف فيها إثنان قد عبر الدين عن موقفه منها على لسان الرسول فى تلك الجملة البسيطة العميقة « أنتم أعلم بشئون دنياكم »

لكن هذه الجزئيات التى توضع تحت قانون عام تفرض الفروض لتفسيرها ، وهذه الفروض يقر العلم نفسه أنها قابلة للتغيير فى أى لحظة : إذ ليست إلا فروضا . وللعلم أن يفرض إذاً مايشاء ويدعى مايريد ، ولكن

ذلك لا يستتبع أن الدين ـ لو فرضنا أن للدين رأياً في ذلك ـ مخطىء . وفى الواقع ليست تلك مهمة الدين ، وما مهمته إلا تهذيبية روحية هى السمو بالانسان نحو هدف أعلى يرقى به خلقيا وروحيا ويكاد ينتزعه من طبيعة الحيوانية إلى طبيعة إن اشبهت شيئا فإنها تشبه الطبيعة الملائكية الصافية الخيرة وتلك الناحية الروحية الخلقية هى بالضبط التى يعنينا التحدث عنها الآن . والتى يعنينا أن نحدد إلى أى مدى يسمح الدين فيها بحرية الرأى ـ وهى تشمل ما وراء الطبيعة والأخلاق والتشريع .

١ — إلى أى مدى يسمح الدين بحرية الفكر فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ؟
أننا نعلم أن كل الأديان نبذت هؤلاء الذين لم يعتقدوا بوجود الآله وأنكرت وشنعت على هؤلاء الذين لم يؤمنوا به «أفى الله شك؟» ولم تنكر لأديان على هؤلاء فحسب ، وإنما أنكرت ونبذت كل أولئك الذين لم يستكملوا الأيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وليس الأمر كذلك فقط بل فى الأديان أيضاً دلائل وإشارات إلى أن الطريق المستقيم ليس هو حرية الرأى، وإنما هو اتباع الوحى . (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وجاء فى الأثر : (إذا ذكر القدر فأمسكوا) وموقف الدين فى تلك الناحية موقف طبيعى حكيم : ذلك أن تلك الناحية ـ ما وراء الطبيعة ـ لا يمكن مطلقاً أن يصل فيها الانسان إلى رأى : إذ أن الانسان لا يمكنه أن يكوّن رأياً إلا فى المحسوس ، أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيها هو بلاشك ضرب من الأوهام، ولا يمكن أن يقر الدين ذلك النوع، خصوصاً إذا اتصلت المسألة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

وفى الواقع كيف يمكننا أن نكون رأياً فى تلك الناحية والدين يرشدنا إلى أن (كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك) وهذه الخطة خطة الاتباع فى تلك الناحية ـ هى خطة السلف الصالح . خطة الإمام مالك وغيره ، وهى كذلك خطة الشيخ محمد عبده فى تفسيره (جزء عم) حيث كلما ذكرت الجنة أو النار، وكلما ذكر شيء من المغيبات يقول هذه أشياء أخبرنا الله بها لا نعلم حقيقتها ولكنا بها مؤمنون . قلنا إن موقف الدين من تلك الناحية موقف طبيعى لما سبق ، ولأن تفكير الإنسان أيضاً محدود بسبب ذلك التركيب الخاص الذى نحن عليه، ولقد صور إكزنوفان منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً ذلك حيث يقول (الأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقيا إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت الآلهة على مثالها ، وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملام)

إذا كان التفكير محدودا إلى تلك الدرجة وإذا كان الإنسان لا يمكنه أن يتصور الغيبيات ، وألا يأتى فيها إلا بضلال مبين ، فكيف يمكن أن يتصور أن الدين يقر حرية الرأى فى تلك الناحية ؟ إن ابن خلدون موفق فى رأيه : إذ ضمن لمن يبحث فى تلك النواحى ألا يعود إلا بالخيبة . ويقول ابن عبد البر (قد نهينا عن التفكير فى الله ، وأمرنا بالتفكير فى خلقه الدال عليه) وفى الأثر (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله فتهلكوا) وفى هذا القول الفصل .

ب — لنأخذ الآن فى الحديث عن الأخلاق والتشريع وموقف الدين من حرية الرأى فيهما. وبما أن الإنسان لا يكاد يجد حداً فاصلا بين الأخلاق

والتشريع ، فإننا سنتحدث عنهما كوحدة تشمل علاقة الناس بعضهم ببعض وسلوك الإنسان كفرد .

هذا الموضوع الذى يعتقد كثير من الناس أن الإنسان يمكنه أن يكوّن فيه رأياً حراً كل الحرية ، تعتقد أيضاً أن الدين لا يقر حرية الرأى فيه كما لا يقرها فيما وراء الطبيعة ، ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يكون حراً بكل معنى الكلمة فى تلك الناحية . وإن ما نسميه حرية ليس له من حرية الرأى بمعناها الحقيقى قليل أو كثير فإن الإنسان فى رأيه مرتبط أشد الإرتباط بجسمه المادى وبغرائزه وبعواطفه وأهوائه وبيئته وحظه من الثقافة ، وكل ذلك يجعله مقيداً فى رأيه لا حرية له فيه . ولتوضيح ذلك نقول إننا إذا تركنا جانبا تلك العبارات التى تضحكنا فى كثير من الأحيان . والتى هى فى الواقع صحيحة إلى حد كبير مثل « قل لى ماذا تأكل أقل لك من أنت » أو « قل لى من تصاحب أقل لك من أنت » نقول إذا ضربنا صفحا عن أمثال تلك العبارات فإننا نشاهد بالتجربة أننا حينما ننظر إلى شخص نتصور إلى حد ما خلقه أو تفكيره . ويمكننا أن نقول إن ذلك الشخص كريم أو لئيم خبيث أو طيب ذكى أو غبي[1] قد نخطىء فى بعض الأحيان ولكن المسألة فى الواقع تكاد تكون مادية محضة . هذا الشخص بصورته التى هو عليها من تضخم أو اعتدال فى الشفتين، ومن بريق أو خمود فى العينين، ومن ارتخاء أو عدمه فى الفك الأسفل ، ومن جفاف أو سماحة فى الوجه ، من كل تلك النواحى المادية المحضة يمكنك أن تكون مصيباً فى حكمك عليه ،

(١) قال أعرابى : ما رأيت قفا شخص إلا عرفت خلقه فقيل له فإن رأيت وجهه ؟ فقال ذاك كتاب أقرأه .

وليس ذلك فى الناحية الخلقية فحسب وإنما فى ناحية التفكير أيضاً . إذا كان هذا لا يكفى فى الاستدلال على أن التفكير الإنسانى تابع للناحية الجسمانية فإنه يفتح لنا الطريق على الأقل إلى تلك الناحية التى نريد أن نستدل عليها ببراهين أخرى: وهى ناحية أنه ليس هناك ذلك الرأى الحر الذى يصل إليه كل انسان بعقل خالص إذ ليس هناك ذلك العقل الخالص .

كل شخص يعرف الدور الهام الذى تلعبه الغرائز فى التفكير ، فغريزة حب الإطلاع تحمل الإنسان على الفضول والتطفل، وعقله وتفكيره يعملان لتبرير موقفه هذا ـ وتحمله غريزة حب الحياة على الاستكانة والضعف والذلة، أو على الافتراس والهجوم، وعقله فى كلا الحالين يعمل لتبرير موقفه. وكم يبرر العقل من مواقف حينما تثور الغريزة الجنسية .

وأظن من البديهى أنه لو ترك الإنسان وشأنه لسيرته الغرائز أكثر مما يسيره العقل والقانون الأخلاقى .

وليست الغرائز هى كل شىء فى الحياة وإنما هناك العاطفة ، هذه العاطفة التى تدعو الإنسان إلى أن يقف مناصراً مبرراً لعمل أقاربه أو لعمل من يحبهم، لا بسبب أن الحق معهم وإنما بسبب صلتهم به . أنه ينصر أباه ظالماً أو مظلوماً ، وهو يضحى فى سبيل وطنه سواء كان هو المعتدى أو المعتدى عليه . وهو فى كل الأحوال ينصر عشيرته الأقرب فالأقرب، محسنين كانوا أو مسيئين . وكم لعبت العصبية من أدوار فى التاريخ ، وكم أتى العقل والمنطق وبررا المواقف المختلفة المتعارضة والتى يناقض بعضها بعضاً .

والعادة ! أليست تسيره كذلك . فإذا تعود شيئاً ، وأراد أن يتخلى عنه ، وكان من الصعب ذلك ، فأنه لا يعدم الوسائل أيضاً لتبريره بعقله أو بمنطقه .

وبعد هذا وذاك هذه الأعمال التى تدعوها إرادية، وهذا التفكير الذى ندعوه استقلالياً محضاً ، أليس هو البيئة التى نعيش فيها ودرجة الثقافة التى وصلنا إليها ؟

الإنسان مسير لامخير، تلك حقيقة قال بها كثير من علماء الدين فيما مضى، وقال بها العلم الحديث الذى عزى السبب إلى البيئة ، وإلى حالة الجسم ، وإلى الأكل ، وإلى الراحة والتعب ، وإلى غير ذلك مما لا يعد من المؤثرات التى تؤثر فى الإنسان فى كل لحظة ، وتوجهه إلى ما تريد لا إلى مايريد ، لذلك كان الاختلاف ، ولا يزال، فى تلك الناحية .

وما لنا نتحدث عن تلك المسألة كأنها شىء جديد أو كأنها شىء مركب معقد . كل شخص منا يشاهد أن الاختلاف فى الرأى يكاد يكون بعدد ما فى العالم من رؤوس ، وقد اختلف الناس فى الرأى منذ أن أوجد الله العالم

إذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان تحديد الخير وهو غاية القانون وغاية الأخلاق غير ممكن ، فهل يتصور أن تقر الأديان حرية الرأى فى تلك الناحية ؟ هل يتصور أن الأديان تدعو إلى التفرقة وهى التى أمرت بالاعتصام بحبل الله، والاجتماع على كلمته، واتباع ما أمر، وعدم التفرق شيعا، والخضوع خضوعا مطلقاً لما أنزل الله ؟: « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » ، « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله »

وإذا كان من المسلم به أن الناجى هو من اتبع الله ورسوله ، هو من اتبع الوحى ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الخير المطلق إذا استقل برأيه ، أفليس معنى ذلك أن الأديان لا تقر حرية الرأى فى تلك الناحية ؟

« ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .

نعود فنقول إن ابن طفيل يرى : أن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه . ولعل فيما سبق ما يوضح رأيه تمام الوضوح ، ولعل فيه كذلك ما يوضح أن الدين لا يقر حرية الرأى فى الأخلاق أيضاً .

(ب) التيار الأشراقى

إذا كان العقل قاصراً عن إدراك ما وراء الطبيعه (وقد بينا ذلك بيانا واضحاً فى المقدمة التى كتبناها للمنقذ من الضلال) فهل من سبيل آخر إلى المعرفة . رأى كثير من الناس أن الرؤيا أثناء النوم تكتشف المستقبل ، إنها قراءة للوح المحفوظ ، ومعرفة للغيب المحجوب . ومهما قال الباحثون الحديثون فى تعليل الأحلام، فإن الرؤيا الصحيحة جزء من النبوة ، لاشك فى ذلك ولا ريب . والرؤيا ليست علماً عقلياً ؛ إنها ليست منطقاً وتفكيراً، فمن أى قوة تصدر ؟

والنبوة اصطفاء من الله واختيار منه ، لا شك فى ذلك ولا ريب ، ولكن الرسول يصطنعه الله لنفسه ، ويربيه على عينه ، ويهذبه ، فيحسن تهذيبه ، ويصرفه عن هذا العالم وما فيه من فساد وتخبط فيُوجهه إلى السماء ويشغل باله بالملأ الأعلى : فتكون الرياضة الروحية ويكون الوحى .

والكتب السماوية وعلى الخصوص القرآن توجه دائماً نظر الإنسان إلى أن وراء العقل معرفة لدنية تفيض على الإنسان فيضاً عن طريق اتصال مباشر بالله (المعراج) أو عن طريق غير مباشر (جبريل) . وفى القرآن

ذكر للخضر عليه السلام : وهو عبد من عباد الله آتاه الله من لدنه علما .

هذا وغيره وجه الأنظار إلى وسيلة أخرى للمعرفة غير العقل : ومن هنا كان التيار الأشراقى ، وهو تيار قديم .

كان رسول الله صلوات الله عليه خاتم الأنبياء ولم يكن خاتم الأولياء ، وكان خاتم الأنبياء ولم يكن أولهم . والأنبياء كثيرون « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص » . والأولياء لا يكاد يحصيهم العد . وكل أمة كان لها هاديها نبياً كان أو ولياً « إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيرا وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » والأديان فى جوهرها متحدة : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

ولو تدبرنا تاريخ التيار الأشراقى لاعتقدنا بصدق الأثر الذى يدل على أن الأرض لم تخل فى يوم من الأيام من عارف بالله ، واعترفنا مع الاشراقيين بأن الأسناد أو السلسلة أو الطريق أو السنة ، فى اتصال مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم ، أو على الأقل منذ أقدم عهد عرف فيه تاريخ البشرية ، وصدقنا بأن الميراث الروحى متصل الحلقات ، يسلمه كل عارف بالله إلى مريد أو مريدين يسلمونه إلى من يليهم من بيئتهم ، أو بيئة أخرى ، حتى إذا ما انتابه شيء من الفتور أدركه الوحى صارخا مدوياً باعثاً للروح من جديد ، فيشرق الفجر ، ويتألق السناء ، ويغمر نور الله الأرض وضاء باهراً . يقول الإمام الغزالى (فى كل عصر جماعة من المتألهين لا يخلى الله سبحانه العالم عنهم ، فإنهم أوتاد الأرض ، ببركاتهم تنزل الرحمة إلى أهل الأرض كما ورد فى الخبر حيث قال عليه السلام : « بهم

تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف وكانوا فى سالف الأزمنة على ما نطق به القرآن) .

أجل إن الطريق متصل . إنه كان موجوداً فى الأقاليم التى كانت تعتبر وثنية كبلاد اليونان فى العصر القديم مثلا . يقول ابن أبى أصيبعة عن فيثاغورس وهو فى قوله يصور نزعة فيثاغورس تصويراً صادقاً « كان فيثاغورس يعتقد أن هناك عالماً فوق الطبيعة ، روحانيا نورانياً ، لا يدرك العقل حسنه وبهاءه ، وأن الأنفس الزكية تحتاج إليه ، وأن كل إنسان هذب نفسه بالتبرء من العجب والتجبر ، والرياء ، والحسد ، وغيرها من الشهوات الجسدانية ، فقد صار أهلا أن يلحق بالعالم الروحانى ، ويطلع على ما شع من جواهره من الحكمة الآلهية ، وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حشداً ، أرسالا ، كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً وكان يأمر بالعمل بالعدل ، والتحلى بجميع الفضائل ، والكف عن الخطايا ، ومجاهدة المعاصى ، والأكثار من الصيام ، والمواظبة على قراءة الكتب . « انتهى ملخصا » .

ومن المعروف أن الفيثاغورية استمرار للأرفية وأن الأرفية استمرار لما يماثلها فى الشرق . ولقد وضح الصوفية توضيحاً تاماً الطريق « السيكولوجى » الذى يتدرج بالإنسان خطوة خطوة حتى يصل بالإنسان إلى المعرفة الأشراقية وقد رسم هذا الطريق ابن طفيل رسماً دقيقاً هو ما سنأخذ الآن فى تصويره .

(٤) السعادة ووسيلتها
أو
المعرفة وطريقهـــا

يقول الجنيد : اللهم مهما عذبتنى بشىء فلا تعذبنى بذل الحجاب .
ويرى ابن طفيل أن كمال ذات الانسان ولذتها وسعادتها إنما هو بمشاهدة الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يُعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم . وإلى ذلك بحسب تعبير ابن طفيل أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته . بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر وأحرم الصلاة .

كيف تتأتى هذه المشاهدة بالفعل ؟

يرى ابن طفيل لذلك وسيلة حاسمة لا نرى أنها تخرج فى جوهرها عما ذكره الصوفية . إنها حسب رأيه ملازمة الفكرة فى الله كل ساعة ، وهذا هو الذكر الذى يقول به الصوفية ، وليس الذكر فى رأيهم إلا استحضار صورة الله فى القلب باستمرار . ولكن ملازمة الفكرة فى جلال الله وحسنه وبهائه ليس من السهولة بمكان ، فالجسم له حاجاته ومطالبه ، وله شهواته ونزواته ، والخيال يجمح ويتشعب ، والعالم الخارجى يتعاون مع العالم الداخلى للإنسان فيصرف الذهن عن التركيز المستمر . ولعلاج ذلك اتخذ ابن طفيل الطريق الذى اتخذه الصوفية أيضاً . فهذا البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفننة ، يجب أن تقال حاجاته ورغباته إلى أدنى حد ممكن . ومن الحزم أن يفرض الانسان لنفسه

حدود الا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها ، إنه يكفيه ، فيما يتعلق بلباسه ، ما يقيه الحر اللافح والبرد القارس وذلك شيء ضئيل لا يستدعى من الانسان ، إذا اقتصر عليه . تشتيت ذهن، ولا روية تصرفه عما هو بصدده .

أما فيما يتعلق بطعامه وشرابه فيقتصر على ما يمسك رمقه ولا يزيد عليه، وإذا أخذ حاجته من الغذاء فيجب أن يقيم عليه حتى يشعر بضعف يقطعه عن بعض الأعمال التي تجب عليه . وإذا تتبعنا روح ابن طفيل وجدناه يرى أن خير الطعام هو الفواكه التي تم نضجها .

فإذا ما التزم الانسان فى مسألة الغذاء والكساء ما تدعو اليه الضرورة فى بقاء الروح ، وإذا ما نظم الانسان نفسه من هذه الجهة . كان عليه أيضا أن يلتزم النظافة التامة . فيتطهر ويتزكى جسمانيا مستعملا فى ذلك الروائح الطيبة ، حتى يصل إلى أن يتلألأ حسنا وجمالا ونظافة وطيباً : فذلك أبعث للروح أن تنتعش ، وللعاطفة أن ترق، وللاستعداد أن يصفو .

ويجب أن يساعد الانسان غيره . وكان « حى » يقوم بمساعدة الحيوان ، بل ويعمل على مساعدة النبات فى نموه ، ويصل به الأمر إلى أن يعاون الماء فى جريانه : فيزيل العقبات التى تقف فى طريقه .

كل ما تقدم لم يكن إلا تهيئة ضرورية لخطوة تتلو . هذه الخطوة التالية هى: كما قلنا ملازمة الفكرة فى الموجود الواجب الوجود . وفى سبيل تركيز الفكرة كان « حىّ » « يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر فى شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث لها ، فتغيب عنه جميع المحسوسات ، وتخلص فكرته أحياناً عن الشوب ، ويشاهد

الموجود الواجب الوجود ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين .

وقد مكث « حى » فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه ، حتى لاح له أن المرحلة الأخيرة فى سبيل الوصول إلى مقام أولى الصدق هى التشبه بالله ، والتخلق بأخلاقه ، وأن يصبح ربانياً .

والتشبه بالله على ضربين تشبه به فى الصفات الثبوتية، وتشبه به فى صفات السلب ، أما التشبه به فى الصفات الثبوتية فيقتصر على العلم به جل وعز ، دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام : فأخذ نفسه بذلك . وأما التشبه به فى صفات السلب فمعنى ذلك التنزه عن الجسمية . وفى سبيل ذلك يجب أن يطرح الانسان أوصاف الجسمية عن ذاته ، وحينما وصل « حى » إلى هذه المرحلة رأى أن الاستدارة على نفسه حركة ، والحركة من أخص صفات الأجسام : فعدل عنها . ورأى أن الاعتناء بأمر الحيوان والنبات والاهتمام بإزالة عوائقها من صفات الأجسام أيضاً : إذ لا يراها أولا إلا بقوة جسمانية ثم يكدح فى أمرها بقوة جسمانية أيضاً ، فأخذ فى طرح ذلك كله عن نفسه : إذ هى بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التى يطلبها الآن واقتصر على السكون فى مغارته ، مطرقا ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات ، مجتمع الهم والفكرة فى الله وحده ، ووصل به الأمر إلى أن كان بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

بيد أنه كان فى استغراقه بمشاهدة الموجود الواجب الوجود يشعر بذاته ويعلم أن ذلك شوب فى المشاهدة المحضة : فأخذ يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام، حتى تأتى له ذلك وغابت ذاته ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء

منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار » واستغرق حى فى حالته هذه فشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

إنه الآن فى طور الولاية وقد تدرج فى المراتب إلى أن أصبح سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق . تلك هى السعادة ، إنها اللذات العلى ، إنها البهجة التامة : البهجة بالحق عز وجل ، إنها المعرفة الحقيقية .

(ا) صلة هذه الحالة باللغة

تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان ، لأنها من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما .

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هى ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلواً أو حامضاً .

ومتى حاول إنسان إثبات ما يراه أصحاب المشاهدة على حقيقة أمره فى كتاب ، استحالت حقيقته : لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال .

بل إننا لا نجد فى الألفاظ الجمهورية ، ولا فى الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشىء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة ، ولذلك لا نسميه قوة إلا على سبيل المجاز .

وإذا كانت اللغة قاصرة كل هذا القصور فلم حاول من وصل إلى تلك الحالة التعبير عنها ؟

« إن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور لايستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفى سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل »

ومع ذلك فني الحديث عنها خطورة : فقد زلت به أقدام قوم ، وظُنَّ بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل .

وإذا كان ابن طفيل — وهذه آراؤه — قد تحدث عنها فإن الذى اضطره إلى إفشاء السر وهتك الحجاب ، ما ظهر فى زمنه من آراء فاسدة ، عَمَّ ضررها نخشى على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء وأرادوا تقليد السفهاء أن يظنوا أن تلك الآراء هى الأسرار المضنون بها على غير أهلها ، فرأى أن يلمع إليهم بطرف من سر الأسرار ليجتذبهم إلى جانب التحقيق .

(ب) صلتها بالعقل

ولا سبيل إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى : ذلك أنها حالة ذوقية لا تتأتى عن طريق الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج .

ولأنها لاتتأتى عن طريق ذلك فان مايشاهد فيها يخالف العقل والمنطق .

وهنا يرفض ابن طفيل العقل ويسلم تسليما باتاً بأنه انخلع عن غريزة العقلاء واطرح حكم المعقول « فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه ، فان العقل الذى يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلى ، والعقلاء الذين

يعنيهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » .

هذه الحالة نور فى نور إنها لا تناسب الخفافيش الذين يعيشون فى الظلام ، حتى إذا ما أشرق الفجر وتلألأ السناء عشيت أبصارهم فأنكروا وأصروا وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة .

(ج) صلتها بالدين

يتفاوت الناس فى فهمهم للنصوص الدينية بتفاوت طبائعهم واستعداداتهم فنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص ومنهم أهل التأويل ، وهؤلاء فرق مختلفة فبعضهم يؤول ليصل بالنصوص إلى الانسجام مع قضايا عقلية ، يرى أنه لا مفر من التسليم بها : وهذا شأن المعتزله مثلا . وبعضهم يؤول لينسجم النص مع عقيدة مذهبية كالشيعة، ولكن طائفة أخرى ترى أن الدين روحى أولا وقبل كل شيء ، وفهمه فهماً صحيحاً لا يتأتى إلا بدوام الفكرة فيه وملازمة العبرة به، والغوص على معانيه حتى تتجلى روحانيته ويتلألأ نوره .

هذا النهج من الفهم لا يتنافى قط مع ما يراه أصحاب المشاهدة فى مقامهم الكريم . لقد كان « أسال » ـ صاحب حى ـ من أصحاب التأويل الروحى ، ولما وصف له حى الذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين : لم يشك أسال فى أن جميع الأشياء التى وردت

فى شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ؛ فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ، وصار من أولى الألباب ، وتحقق عنده — وهو المتدين بدين سماوى — أن حى من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون : فاقتدى به وأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته .

ولما وصف أسال لحى جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط ، فهم ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم ، وعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه ، صادق فى قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به ، وصدقه ، وشهد برسالته .

ثم جعل يسأل أسال عن الفرائض والعبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ؛ فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للأمر الذى صح عنده صدق قائله .

لا خلاف إذا بين الدين وبين ما يراه أرباب المشاهدة . والفكرة الأساسية فى ذلك أن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده اختاره الله لنشر رسالة السماء وتبليغها إلى المرسل إليهم . وطور المشاهدة الاشراقية لا يعدو هو الآخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهادا عنيفاً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فاتصل بالملأ الأعلى وأخذ عنه .

وإذا كان طور المشاهدة لا ينسجم مع العقل : لأن العقل حسى مادى فإنه ينسجم مع الدين: لأن كلا منهما سماوى إلهى .

(د) من شروطها

تحدثنا فيما سبق عن الرياضة الروحية كمرحلة حاسمة للوصول إلى مرتبة أولى الصدق ، بيد أن الرياضة الروحية لا تتأتى إلا إذا سبقها :

صحة النية ، وصدق العزم ، وفراغ من الشواغل ، وإقبال بالهمة كلها على الله . وذلك يحتاج إلى مقدار من الزمان غير يسير .

وإذا كان ذلك كله ضرورياً فإنه لا يفيد ولا يغنى عن شرط أساسى أصيل : ذلك هو الفطرة المستعدة . وهذه الفطرة المستعدة لا تكتسب اكتساباً وإنما هى هبة إلهية منذ الميلاد : يقول ابن طفيل :

لا يتعدى أمرؤ جبلته قد قسمت فى الطبيعة الرتب

والناس متباينون من حيث الجبلة تبايناً عجيباً ، فبعضهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا ، وبعضهم قد اتخذوا إلههم هواهم . ومنهم المحبون للخير الراغبون فى الحق ، إلا أنهم ، لنقص فطرتهم ، لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يلتمسونه من بابه . كل هؤلاء لا سبيل لهم إلى الحكمة ، ولا حظ لهم منها .

لا يفوز بالسعادة إذاً إلا صاحب النظرة المستعدة، وهو وإن كان شاذاً نادراً إلا أنه موجود ، إنه الذى (أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن)

الآن ، وقد حددنا المعرفة عند ابن طفيل والسبيل الموصلة اليها وحددنا صلتها باللغة والعقل والدين والجبلة ، سنأخذ إنشاء الله فى الحديث عن رأى ابن طفيل فى ثلاث من المشاكل الفلسفية العظمى وهى (١) العالم (٢) الله (٣) الروح . والله الموفق .

(٥) العالم

(ا) حقيقة الجسم

يرى ابن طفيل أن ليس معنى الجسم – من حيث هو جسم – الصفرة أو الخضرة أو السواد أو البياض أو الثقل أو الخفة ، وإنما هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق . بيد أن الامتداد لا يمكن أن يقوم بنفسه فلا بد من أن يوجد الممتد . الامتداد إذاً وما يوجد فيه هذا الامتداد ، ذلك لا غيره ، هو معنى الجسم . ولا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأحدهما لا يستغنى عن الآخر ، لكن الذى يتبدل ويتعاقب ، على أوجه كثيرة من تثليث إلى تربيع إلى استدارة إلى تكعيب وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور . أما الشىء الذى تتعاقب عليه هذه الأشكال فهو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

(ب) كل جسم متناه

والسماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وكل جسم، سماوياً كان أم أرضياً ، له نهاية . والجسم الذى لا نهاية له أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات . فهذ الجسم السماوى مثلا متناه من هذه الجهة التى تلينا والتى يقع عليها حسنا أما الجهة التى تقابل هذه الجهة فمن المحال أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنى إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدآن من هذه الجهة المتناهية ويمران

فى سمك الجسم إلى غير نهاية، حسب إمتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى، ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شىء، وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شىء ،وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبدا يمتدان إلى غير نهاية ،ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذى قطع منه جزء مساويا للذى لم يقطع منه شىء ،وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال. وإما ألا يمتد الناقص معه أبدا بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهياً، فإذا رُد عليه القدر الذى قطع منه أولا ، وقد كان متناهياً ، صار كله أيضاً متناهيا، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شىء ولا يفضل عليه، فيكون إذا مثله، وهو متناه، فذلك أيضاً متناه . فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط، متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناه ، فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلا ومحالا .

(ج) قدم العالم وحدوثه

الجسم إذاً : إمتداد وممتد ، وكل جسم متناه، فالعالم متناه ، أيضاً ، بيد أن المشكلة الأساسية ، هى حدوث العالم وقدمه . هل العالم شىء حدث بعد أن لم يكن ؟ وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أم أنه كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ إن كل فرض من هذين الفرضين عليه اعتراضات، فقدم العالم يعترضه استحالة وجود ما لا نهاية له ، ويعترضه أيضاً أنه لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن أن يتقدم عليها . وما لا يمكن أن يتقدم على

الحوادث فهو أيضاً محدث، ولكنّ حدوثه لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان » وإذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذى أحدثه ، لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ ألطارىء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان ، فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ »

(د) مايلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدوثه

بيد أن المشكلة الأساسية فى نظر ابن طفيل ليست هى اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه، وإنما هى فيما ينشأ عن كل من الرأيين، وهو يرى أنه سواء اعتقدنا قدم العالم أو حدوثه، فإن الناتج عن ذلك واحد ، وهو أن هذا العالم لا بد له من موجد ومن محرك .

أما إذا كان العالم حادثاً فالأمر ظاهر، وأما إذا كان قديماً ، فإن معنى ذلك عند ابن طفيل: أن الزمان لم يتقدمه، وأنه متأخر عن الله بالذات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان ، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام، ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق ، لهذا الفاعل بغير زمان » إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون »

العالم إذا مفتقر إلى الله فى وجوده ، والموجودات لا قيام لشيء منها إلا بالله، فهو إذا علة لها ، وهى معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قط.

إنها على كلا الحالين معلولة . وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها .

(ه) أبدية العالم

وإذا كان لا وجود للعالم الحسى إلا بالله فإن بقاءه به أيضاً ، وقد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى ؛ وإنما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى منه فى تسيير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

(٦) الله

العالم مركب من مادة وصورة . وصورته هى استعداده لضروب الحركات ، أنها استعداد فقط فلا يمكن إذا أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، بل لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود . أما ذلك الفاعل فلا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس،لأنه لو أدرك بشىء من الحواس لكان جسما من الأجسام ، ولو كان جسما من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثا واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضاً جسما لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، وهو باطل. فإذا لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم . وإذا لم يكن جسما فليس إلى إدراكه بشىء من الحواس سبيل : لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام .

الله إذاً لا يحس ، وهو لهذا لا يمكن أن يُتَخَيَّل : لأن التخيل ليس شيئا إلا أحضار صور المحسوسات بعد غيبتها . وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

وإذا كان الله فاعلا للعالم ، وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور : فهو لا محالة قادر على العالم وعلى حركته وعالم بهما ، « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »

وسواء قلنا بقدم العالم أو حدوثه فلا بد من وجود فاعل غير جسم ،

ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الإتصال والإنفصال والدخول والخروج هى كلها من صفات الأجسام ، وهو منزه عنها. ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل فاعل ، فجميع الموجودات إذا مفتقرة فى وجودها إلى الله ، ولا قيام لشىء منها إلا به ، فهو إذا علة لها وهى ، محدثة أو قديمة ، معلولة له ، متعلقة الوجود به ، مفتقرة إليه ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها .

العالم كله إذاً بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها ، فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كان غير متأخر بالزمان ، إنه معلول ومخلوق لله بغير زمان «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» .

ومن تصفح الموجودات على طريق الاعتبار فى قدرة فاعلها ، والتعجب من جميل صنعته ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، يتبين له فى أقل الأشياء الموجودة ، فضلا عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ما يقضى منه كل العجب ، ويتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال «لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر» .

إنه أعطى كل شىء خلقه ، ثم هداه لاستعماله ، وهو الذى أفاض البهاء والقوة والفضيلة ، ونعمه لا تحصى ، وهو فى ذاته ، أبهى وأكمل ، إنه الكمال . إنه فوق الكمال .

أما صفات الله فأنها على ضربين :

١ — صفات ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وهى كلها راجعة إلى حقيقة ذاته التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم الله إذا ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هى علمه وعلمه هو ذاته، فهو العالم والمعلوم والعلم ، إن صفات الثبوت كلها ترجع إلى معنى واحد ، هو حقيقة ذاته .

٢ — صفات السلب : أما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ولواحقها ، وما يتعلق بها ولو على بعد .

وحينما يصل الإنسان إلى مرتبة الفناء عن ذاته وعن جميع الذوات ، فلا يرى فى الوجود إلا الله يخطر بباله أن ذاته هى ذات الله ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، ولكن هذه الشبهة إنما هى من بقايا ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والواحدة والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هى كلها من صفات الأجسام : لأن الكثرة إنما هى مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا فى المعانى المركبة المتلبسة بالمادة .

والعالم الألهى ، لبراءته عن المادة ، لا يجب أن يقال فيه كثرة ولا وحدة ولا كل ولا بعض ، بل إنه لا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من سعد به .

العالم الألهى

والأفلاك وإن كانت أجساماً فإن لها ذواتاً بريئة عن المادة ، أطلق عليها الفارابى « الملائكة » ومن وصل إلى الاستغراق المحض والفناء التام يشاهد للفلك الأعلى الذى لا جسم وراءه ذاتا بريئة عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرهما : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرايا الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا غيرهما ولهذه الذات المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف باللسان ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ، وهى فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق .

ويشاهد الإنسان أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتا بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ولا هى غيرها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ويرى الإنسان لهذه الذات أيضا من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وهكذا إلى أن ينتهى الإنسان إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر ، فيرى له أيضاً ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها .

ولهذه الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل

فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر . ويرى لهذه الذات التى توهم فيهـا الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرآيا التى انتهى إليهـا الانعكاس ، على الترتيب المتقدم ، من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينهـا .

وذلك كله لا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصـــلون العارفون .

٧ — الروح

(ا) الروح من أمر الله

الإنسان — حسبما يرى ابن طفيل — مكون من ثلاثة أجزاء هى فى طبيعتها متمايزة .

أحدها — البدن المظلم الكثيف ، ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفننة .

ثانيها — ضباب هوائى لطيف ، مسكنه التجويف الفارغ الذى بالقلب

ثالثها — روح هو من أمر الله تعالى . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزوجل ، وهو بمنزلة نور الشمس ، الذى هو دائم الفيضان على العالم . والموجودات تستفيد منه بحسب استعدادها ، وكما أن من الموجودات مالا يستضىء بنور الشمس ، فمنها مالا يظهر أثر الروح فيه لعدم الاستعداد كالجمادات . أما النباتات وأما الحيوانات فيظهر أثر الروح فيها بحسب استعداد كل نوع منها ، وفى قمة الاستعدادات من حيث كمال استعدادها للتأثر ، الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

(ب) وحدة الروح

والانسان واحد بذلك الروح ، وجميع الأعضاء إنما هى خادمة له . ومنزلة الروح فى تصريف الجسد كمنزلة المحارب الذى يستخدم السلاح . والروح الذى لنوع واحد ، شىء واحد لا يختلف ، إلا أنه انقسم على

قلوب كثيرة ، ولو أمكن أن يجمع جميع الذى تفرق فى القلوب منه ، ويجعل فى وعاء واحد، لكان كله شيئا واحدا : بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك .

بل الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع ، كماء بعضه أبرد من بعض ، وهو فى أصله واحد .

بل الروح واحد فى النبات والحيوان ، ولكنه فى أحدهما أتم وأكمل ، وفى الآخر قد عاقه عائق كماء واحد قسم بقسمين أحدهما جامد والآخر سيال

والروح فى نفسه أيضا واحد وحدة مطلقة : إنه ، مثلا ، العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، لايتباين فى شىء من ذلك .

(ح) براءة الروح عن الجسمانية

إن إدراك الإنسان لله لم يكن بواسطة العين أو الأذن ، بل ولا بواسطة القوة الخيالية ، وإنما كان بواسطة الروح . وإذا كانت كل قوة فى جسم لا تدرك إلا جسما أو ما هو فى جسم ، وإذا كان الله بريئا من صفات الأجسام جملة ، فاذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشىء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . الروح إذن أمر غير جسمانى ، لا يجوز عليه شىء من صفات الأجسام .

وإذا كان الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام ، فإن الشىء

الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم ، لا يتصور فساده البتة .
الروح إذن لايمكن فساده . وهو أمر ربانى إلهى لايدرك بشىء من الحواس
ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل إليه به . . .

(د) العذاب والنعيم فى الدار الآخرة

ينتقد ابن طفيل الفارابى انتقادا مرآ لقوله بأن السعادة الانسانية ، إنما تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ويقول إنه أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى، وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم . وهذه ذلة لا تقال . وعثرة ليس بعدها جبر .

والروح — حسبما يرى فيلسوفنا — بعد مفارقته للبدن يستمر فى عذاب أو فى نعيم فمن عرف الله ، ثم أعرض عنه ، واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، يبقى فى عذاب طويل ، وآلام لانهاية لها ، فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، وأما أن يبقى فى آلامه بقاءا سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية .

وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكره فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يُعرِض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الاقبال والمشاهدة بالفعل، فهذا إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر

والشواغب ويزول عنه ماتقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى — بالاضافة إلى تلك الحال — آلام وشرور وعوائق : فيشـاهد من الحسن والبهاء مالا يصفه الواصفون، ويشعر بلذة لا يعقلها إلا الواصلون العـارفون .

وإلى هنا انتهى ماأردناه من الحديث عن ابن طفيل

ربَّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل فى قلوبنـــا غلاً للذين آمنوا ، ربَّنا إنك رءوف رحيم .

والحمد لله أولا وآخرا

حي بن يقظان

لأبي بكر بن طفيل الأندلسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلم ، الحكيم الأحكم ، الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم ، الحليم الأحلم ، « الذى علَّمَ بالقَلمِ ، عَلَّمَ الإنسَانَ مَا لَمْ يَعلمْ . » و « كانَ فضلُ اللهِ عَليكَ عَظِيما » . أحْمَدهُ عَلى فواضل النعماء ، وأشكرهُ على تتابع الآلاء . وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله ، صاحب الخُلقِ الطاهر ، والمعجز الباهر ، والبرهان القاهر ، والسيف الشاهر ؛ صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولى الهمم العظائم ، وذوى المناقب والمعالم ، وعلى جميع الصحابة والتابعين ، إلى يوم الدين ، وسَلم تسليما كثيراً .

مقدمة

الباعث على تأليف الرسالة

سألتَ أيها الأخ الكريم ، الصفى الحميم ـ منحك الله البقاءَ الأبدى ، وأسعدَكَ السَّعد السرمدى ـ أنْ أبثَّ إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على بن سينا فاعلم : أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه ، فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها .

الحال التى شهدها ابن طفيل

ولقد حرَّك منى سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بى ـ والحمد لله ـ إلى مشاهدة حالٍ لمْ أشهدها قبل ، وانتهى بى إلى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان : لأنه من طور غير طورهما ، وعالم غير عالمهما . غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أنْ يكتُم أمرها أو يخفى سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها بجملة دون تفصيل ، وإنْ كانَ ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ؛ حتى إن بعضهم قال فى هذه الحال : « سبحانى ما أعظم شانى ! » وقال غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره : « ليس فى الثوب إلا الله ! »

وأما الشيخ أبو حامد الغزالى رحمة الله عليه ، فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكانَ ما كانَ مما لستُ أذكرهُ فظنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ

وإنما أدَّبتهُ المعارف ، وحذقته العلوم .

رأى ابن طفيل فى الفلاسفة

ابن باجـــة

وانظر إلى قول أبى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه فى صفة الاتصال ، فإنه يقول : « إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة فى مرتبته ، وحصل متصوره، بفهم ذلك المعنى ، فى رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم ، مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهى أجلّ من أنْ تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليقةٌ أنْ يقال لها أحوالٌ إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده » .

وهذه الرتبة التى أشار إليها أبو بكر يُنتهى إليها بطريق العلم النظرىّ والبحث الفكرى . ولا شك أنه بلغها ولم يتخطَّها .

* * *

وأما الرتبة التى أشرنا إليها نحن أولا ، فهى غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف فى هذه ، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ، ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز ، إذ لا نجد فى الألفاظ الجمهورية ، ولا فى الاصطلاحات الخاصة ، أسماءً تدل على الشىء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . وهذه الحال التى ذكرناها وحرّكنا سؤالُك إلى ذوقٍ منها ، هى من جملة الأحوال التى نبه عليها الشيخ أبو على حيث يقول : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنّت له خلسات ، من اطلاع نور الحق ، لذيذةٌ ، كأنها بروق

تومض إليه ، ثم تخمد عنه ، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض ، ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض ، فكلما لمحَ شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة . . . » إلى ما وصفه من تدريج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق . « وحينئذ تدرُّ عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له فى هذه الرتبة نظرٌ إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بَعْدُ متردِّد . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ، وهناك يحق الوصول » .

فهذه الأحوال التى وصفها رضى الله عنه ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج ، وإن أردتَ مثالا يَظهَرُ لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيلْ حال من خُلِق مكفوف البصر ، إلا أنه جيد الفطرة ، قوى الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر فنشأ مذ كان فى بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأخر ، حتى صار بحيث يمشى فى تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كلَّ مَنْ يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة . وكان يعرفَ الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم

إنه بعد أن حصل فى هذه الرتبة فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فشى فى تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدّق الرسوم عنده ، التى كانت رُسِمَتْ له بها ، غير أنه فى ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هى حالة الأعمى الأولى ، والألوان التى فى هذه الحال معلومة بشروح أسمائها ، هى تلك الأمور التى قال أبو بكر إنَّها أجلُّ مِنْ أنْ تُنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذى قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز ، هى الحالة الثانية . وقد يوجد فى النادر من كان أبداً ثاقب البصيرة ، مفتوحَ البصر غيرَ محتاج إلى النظر .

إدراك أهل النظر وإدراك أهل الولاية

ولست أعنى — أكرمك الله بولايته — بإدراك أهل النظر ها هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وبإدراك أهل الولاية ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذى نعنيه بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويُشترط فى إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع التنظير بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم التذاذ ، وقد عاب أبو بكر

هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأنْ يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقولٍ مفسّر مبين . وينبغي أن يقال له ها هنا : « لا تَستَخلِ طعم شيء لم تذق ، ولا تتخطّ رقاب الصدّيقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه العدَة ، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى « وَهرَان » أو رأى أنه إنْ وصف تلك الحال اضطرّهُ القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيبٌ لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

* * *

وقدخرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج، بحسب مادعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدّ أحد غرضين:

١ — إما أن تسأل عمّا يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ؛ ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كُسيَ الحروف والأصوات وَقرُبَ من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلتْ به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلّتْ وهي لم تَزلّ ؛ وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها .

٢ — والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما ، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا ـ

أكرمك الله بولايته - شيء يحتمل أن يوضع فى الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما فى هذا الصُّقع الذى نحن فيه ، لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشىءٍ منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذّرت عنه . ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلتْ إلينا فى كتب أرسطو وأبى نصر وفى كتاب الشفاء تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أنّ أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خَلفٌ زادوا عليهم بشىءٍ من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يُفضِ بهم إلى حقيقة الكمال ؛ فكان فيهم من قال :

بَرَّحَ بِى أنَّ عُلومَ الوَرى اثنانِ مَا إنْ فِيهما مِنْ مَزِيدْ
« حَقِيقَةٌ » يُعجِزُ تَحْصِيلُها و « بَاطِلٌ » تَحْصِيلُهُ مَا يُفِيدْ

عودة إلى ابن باجه

ثم خلف من بعدهم خَلف آخر أحذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ، ولا أصحّ نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبى بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التآليف فإنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه « فى النفس » و« تدبير المتوحد » ، وما كتبه

فى المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرّح هو نفسه بذلك ، وذكر أنّ المعنى المقصود برهانه فى « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّناً إلاّ بعد عسر واستكراه شديد . وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ؛ ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته ، فلم نَرَ له تأليفاً .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

الفارابى

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر ، فأكثرها فى المنطق . وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك : فقد أثبت فى كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها ، بقاءً لا نهاية له ؛ ثم صرّح فى « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف فى شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون فى هذه الحياة وفى هذه الدار ؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصيّر الفاضل والشرير فى رتبة واحدة إذْ جعل مصير الكل إلى العدم ؛ وهذه

زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ما صرّح به من سوء معتقده فى النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

ابن سينا

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته فى «كتاب الشفاء» ، وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » . ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان فى كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسرّه وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب « الشفاء » .

الغــــزالى

وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط فى موضع ، ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفَّر به الفلاسفة فى « كتاب التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال فى أول كتاب « الميزان » : « إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . » ثم قال فى كتاب « المنقذ من الضلال ، والمفصح بالأحوال » : « إن اعتقاده هو كاعتقاد

الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث ، وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب « ميزان العمل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ — رأىٌ يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ — ورأىٌ يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ — ورأىٌ يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا ما يشككك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من لم يشك ، لم ينظر ، ومن لم ينظر ، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقى فى العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

« خُذْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شيئاً سَمِعْتَ بِهِ
فِى طَلعَةِ الشَّمسِ مَا يُغنِيكَ عَنْ زُحَلِ »

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولا ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائقَ الفطرة ، يكتفى بأيسر إشارة . وقد ذكر فى « كتاب الجواهر » أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضَمَّنها صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس فى علمنا منها شىء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها ؛ وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب هى كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة فى الكشف

على ما هو مثبوت فى كتبه المشهورة . وقد يوجد فى كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أغمض مما فى تلك ، وقد صرّح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنوناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هى المضنون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع فى آخر « كتاب المشكاة » أمراً عظيما أوقعه فى مهواة لامخلص له منها ، وهو قوله — بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين — إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافى الوحدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحقّ سبحانه فى ذاته كثرة ما ؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !

ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة . لكنّ كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذى انتهينا إليه ؛ وكان مبلغنا من العلم إلا بِتَتَبُّعِ كلامه وكلام الشيخ أبى على ، وصرف بعضهما إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا هذا ، ولهِجَ بها قوم من منتحلى الفلسفة ، حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثَرُ عنا ، وتعيَّن علينا أن تكون — أيها السائل — أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك ، وزكاء صفائك . غير أنا إن ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك ، من قبل أن نحكِمَ مباديها معك ،

لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدى مجمل ، هذا إنْ أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أنْ يقبلَ قولنا . ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها ، إذ هى غير كفيلة بالنجاة ، فضلا عن الفوز بأعلى الدرجات ، وإنما نريد أن نحملك على المسالك التى قد تقدّم علينا سلوكنا ، ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولا حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير فى هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده من أملك ، وتطمح إليه بهمتك وكليّتكَ . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصَدِ الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة « حى بن يقظان » و « أبسال وسلامان » الذين سماهم الشيخ أبو على . ففى « قَصَصِهِمْ عِبرَةٌ لأولى الألبابِ » و « ذِكرَى لِمنْ كانَ لهُ قَلبٌ أوْ ألقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ » .

قصة حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح — رضى الله عنهم — أن جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وهى الجزيرة التى يتولّد بها الإنسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يثمر نساء ، وهى التى ذكر المسعودى أنها جوارى الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ؛ وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً ، وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أنّ أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع ، فإن كانوا قالوا ذلك لإنه صحّ عندهم أنه ليس على خط الإستواء عِمارة لمانع من الموانع الأرضية ، فلقولهم : إنّ الإقليم الرابع أعدل بِقاع الأرض وجهٌ ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الإستواء شديد الحرارة ، كالذى يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه . وذلك أنه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركةُ أو ملاقاةُ الأجسام الحارة والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشىء من هذه الكيفيات المزاجية ؛ وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التى تقبل الإضاءة أتم القبول ، هى الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويليها فى قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة فأما الأجسام الشفافة التى لا شىء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو على خاصة ، ولم يذكره من تقدمه . فإذا صحت هذه المقدمات ، فاللازم عنها أن الشمس لا تُسَخّن الأرضَ كما تسخن الأجسامُ الحارةُ أجساماً أخر تُماسُّها ، لأن الشمس فى ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة فى

شروق الشمس عليها وفى وقت مغيبها عنها . وأحوالها ، فى التسخين والتبريد ، ظاهرة الاختلاف للحس فى هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواءَ أولا ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء ، وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرُب من الهواء من الأرض فى وقت الحر ، أسخن كثيراً من الهواء الذى يبعد منه علواً ؟ فبقى أنّ تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير ، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً : حتى إن الضوء إذا أفرط فى المرآة المقعرة أشعل ما حاذاها . وقد ثبت فى علوم التعاليم بالبراهين القطعية ، أن الشمس كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذى يستضىءُ من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا النصف المضىء من الأرض فى كل وَقت أشد ما يكون الضوء فى وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة ولأنه يقابل من الشمس أجزاءا أكثر ، وما قرب من المحيط كان أقلَّ ضوءاً حتى ينتهى إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذى ما أضاء موقعه من الأرض قط ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سَمت رؤوس الساكنين فيه ، وحينئذ تكون الحرارة فى ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس عن مسامتة رؤوس أهله ، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديدَ الحرارة ، وقد ثبت فى علم الهيئة أن بقاع الأرض التى على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين فى العام : عندَ حلولها برأس الحَمَل ؛ وعند حلولها برأس الميزان . وهى فى سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم ، وستة أشهر شمالا منهم : فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيانٍ أكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسبيله ؛ وإنما نبهناك عليه ، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب: فنهم من بتّ الحكم وجزم القضية بأن « حى بن يقظان » من جملة من تكوّن فى تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك ، فقال:

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف ، كثيرة الفوائد ، عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغَيرَة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر فعَضَلها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً

وكان له قريب يسمى « يقظان » فتزوجها سراً على وجه جائز فى مذهبهم المشهور فى زمنهم . ثم إنها حملت منه ووضعت طفلا . فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها ، وضعته فى تابوت أحكمت زمّهُ بعد أن أروته من الرضاع ؛ وخرجت به فى أول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صبابة به ، وخوفاً عليه ؛ ثم إنها ودعته وقالت:

« اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ، ورزقته فى ظلمات الأحشاء ، وتكفلت به حتى تمّ واستوى . وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له ، ولا تسلمه ، يا أرحم الراحمين ! »

ثمّ قذفت به فى اليم . فصادف ذلك جَرْىَ الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها . وكان المدّ يصل فى ذلك الوقت إلى موضعٍ لا يصل إليه إلا بعدَ عام . فأدخله الماء بقوته إلى أجَمَة ملتفةِ الشجر عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبةٍ عن

الشمس تزّاور عنها إذا طلعت ، وتميل إذا غربت . ثم أخذ الماء فى الجزر وبقى التابوت فى ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء إلى تلك الأجمه . فكان المد لا ينتهى إليها وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، وألواحه قد اضطربت عند رمى الماء إياه فى تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت طلاها ، فتتبعت الصوت وهى تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوءُ ويئن من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحَنّت الظبية وحَنَت عليه ورئمت به ، وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً . وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد . ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل فى أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم ،

* * *

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة ، تخمرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تكافؤ وتعادل فى القُوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يَفضُلُ بعضاً فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوّن الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان : فتمخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها : وحدث فى الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين ، بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى

غاية من الإعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك « الروح » الذى هو من أمر الله تعالى وتشبَّثَ به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ؛ إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم . فمن الأجسام ما لا يستضىء به ، وهو الهواء الشفاف جداً ؛ ومنها ما يستضىء به بعضَ استضاءة ، وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة ؛ وهذه تختلف فى قبوَل الضياء ، وتختلف بحسب ذلك ألوانها ، ومنها ما يستضىء به غاية الاستضاءة ، وهى الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ،الذى هو من أمر الله تعالى ، فياض أبداً على جميع الموجودات؛ فمنها مالا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهى الجمادات التى لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيه ، وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهى أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة فى المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكى الروح ويتصور بصورته . وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله ﷺ . « إنَّ الله خلقَ آدمَ على صُورَته . » فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فى حقها ، وتبقى هى وحدها ، وتحرق سُبُحاتُ نورها كلَّ ما أدركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ، المحرقة لسواها . وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم

أجمعين . وهذا كله مبين فى مواضعه اللائقة به ، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق .

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى وسجدت له ، وسُخِّرَتْ بأمر الله تعالى فى كمالها ، فتكوّن بإزاء تلك القرارة نُفَّاخةٌ أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات، بينها حُجُبٌ لطيفة ، ومسالكُ نافذة ، وامتلأت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلأت منه القرارة الأولى ؛ إلا أنه ألطف منه .

وسكن فى هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ، طائفة من تلك القوى التى خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى .

وتكوّن أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية ، نُفَّاخَة ثالثة مملوءة جسما هوائياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن فى هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها والقيام عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أولَ ما تخلّق من تلك الطينة المتخمرة على الترتيب الذى ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض : فالأولى منها حاجتها إلى الآخريين ، حاجة استخدام وتسخير . والآخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس، والمدبَّر إلى المدبّر ؛ وكلاهما لما يتخلّق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس . وأحدهما ، وهو الثانى ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منهما لما تعلق به الروح ، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدِقُ به على شكله ، وتكوّن لحماً صُلباً ، وصارَ عليه

غلاف صفيق يحفظه وسمى العضو كله « قلباً » . واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمده ويغذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يَطُلْ بقاؤه ، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه وبما يخالفه ، فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القُوى التى أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى . وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ؛ واحتاج كل واحد من هذين إليه فى أن يمدّهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التى أصلها منه . فانتَسَجتْ بينهما لذلك كله مسالكُ وطُرُق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاءَ بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون فى خلقة الجنين فى الرحم ، لم يغادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل فى حد خروج الجنين من البطن ، واستعانوا فى وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وأنها كانت قد تهيأت لأنْ يتخلق منها كل ما يحتاج إليه فى خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها . فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية ، بشبه المخاض ، وتصدّع باقى الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته « ظبية » فقَدَت طَلاها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة الأولى فى معنى التربية ؛ فقالوا جميعاً :

نشأة حى بن يقظان

إن الظبية التى تكفلت به وافقت خِصباً ومرعى أثيثاً ، فكثر لحمها ودرّ لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى . وألِف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هى أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شىء من السباع العادِيَة ، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تمّ له حولان ، وتدرج فى المشى وأثغر فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هى ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر ، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ؛ وما كان منها صُلب القشر كسرته له بطواحنها ؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته ، ومتى ظمىء إلى الماء أوردته ومتى ضحا ظللته ، ومتى خَصِرَ أدفأته . وإذا جَنّ الليل صرفته إلى مكانه الأول ، وجللته بنفسها وبريش كان هناك ، مما ملىء به التابوت أولا فى وَقتِ وَضع الطفل فيه . وكان فى غدُوِّهما ورواحهما قد ألفهما رَبْرَبٌ يسرح ويبيت معهما حيث مبيتهما .

حى يقلد الحيوانات

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يُفرّق بينهما ؛ وكذلك كان يحكى جميع مايسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده ؛ وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع : إذ للحيوانات فى هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره ولا أنكرها . فلما ثبت فى نفسه أمثلة

الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعض

الحاجة تدفعه إلى التفكير

وكان فى ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش ، وكان يرى ما لها من العَدْو وقوة البطش ، وما لها من الأسلحة المعدّة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصى والمخالب ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من العرى ، وعدم السلاح ، وضعف العَدْو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ؛ فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شىء منها .

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء ، قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها فى العَدْو . ولم يَرَ لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر فى ذلك ولا يدرى ما سببه . وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخَلْقِ الناقص ، فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب ؛ وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه . فكان ذلك يكرُبه ويسوءه فلما طال همه فى ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له ما قد أضرّ به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدّامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط .

فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ؛ إلا أنه على كل حال ، قصير المدة ، واتخذ من أغصان الشجر عصيا وسوى أطرافها وعدل متنها . وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوى منها ، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلا كثيراً على أيديها : إذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصى التى يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعى .

وفى خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء فى تجديد الأوراق التى كان يستتر بها . فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه ؛ إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل ، إلى أن صادف فى بعض الأيام نسراً ميتا فهدى إلى نيل أمله منه ، واغتنم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هى ، وفتح ريشها وسواها ، وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين : ربط إحداهما على ظهره ، والأخرى على سرته وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة فى نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

فصار لا يدنو إليه شىء منها سوى الظبية التى كانت أرضعته وربته : فإنها لم تفارقه ولا فارقها ، إلى أن أسنت وضعفت ؛ فكان يرتاد بها المراعى الخصبة ، ويجتنى لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

العاطفة باعث قوى على التفكير والتجربة

ومازال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى ، إلى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه ، ويصيح بأشد ما يقدر عليه : فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييراً فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشىء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يتأت له شىء من ذلك ولا استطاعه وكان الذى أرشده لهذا الرأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينيه أو حجبهما بشىء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه فى أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما له من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق ، عادت الأفعال .

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة — وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع فى خاطره أن الآفة التى نزلت بها ، إنما هى فى عضو غائب عن العيان ، مستكن فى باطن الجسد ، وإن ذلك العضو لا يغنى عنه فى فعله شىء من هذه الأعضاء

الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العطلة ، وطمع لو أنه عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك فى الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف، والصدر ، والبطن . فوقع فى نفسه أن العضو الذى بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة ، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو فى الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ؛ إذ كان قد استقر فى نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه ، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه فى الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو فى صدره ، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، ويقدر مفارقتها ، فيتأتى له أنه كان يستغنى عنها ، وكان يقدر فى رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغنى عنه ، فإذا فكر فى الشىء الذى يجده فى صدره ، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصيهم على صدره ، لشعوره بالشىء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذى نزلت به الآفة إنما هو فى صدرها ، أجمع على البحث عليه والتنقير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته فيزيلها ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التى نزلت بها أولا فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار فى مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً ! فحصل له من ذلك ،

اليأس من رجوعها إلى حالها الأولى إن هو تركها ؛ وبقى له بعض رجاء فى رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

أخذه فى التشريح ومعرفته بالقلب

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذى بين الأضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً ؛ فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى مطلوبه فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية ، واستحدها وتلطف فى خرق الحجاب حتى انخرق له ؛ فأفضى إلى الرئة فظن أولا أنها مطلوبه ؛ فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولا إنما وجد منها نصفها الذى هو فى الجانب الواحد . فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا فى الوسط فى عرض البدن ، كما هو فى الوسط فى طوله . فما زال يفتش فى وسط الصدر حتى ألفى « القلب » وهو مجلل بغشاء فى غاية القوة مربوط بعلائق فى غاية الوثاقة ، والرئة مطيفة به من الجهة التى بدأ بالشق منها ؛ فقال فى نفسه : « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ماله من هذه الجهة ، فهو فى حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبى ؛ لاسيما مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشتت ، وقوة اللحم ، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذى لم أر مثله لشىء من الأعضاء .

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ، ووجد الرئة كمثل ما وجده من هذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ؛ فبكد واستكراه ما قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده .

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة؟ فلم ير فيه شيئاً ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً ؛ فقال : « لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه » فشق عليه ، فألفى فيه تجويفين اثنين : أحدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذى من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذى من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه . فقال : « لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين » ثم قال : « أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال » إذ كان قد شاهد أن الدماء متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ، ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء ، وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغني عنه طرفة عين ، وإليه كان انبعاثي من أول . وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش في المحاربة فسال مني كثير منه فما ضرني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه ، وما أرى ذلك لباطل ، فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلا ؟

ما أرى، إلا أن مطلوبى كان فيه ! فارتحل عنه وأخلاه . ، وعند ذلك ، طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ : ففقد الإدراك وعدم الحراك .

فلما رأى أن الساكن فى ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله ، تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذى أعتقد فى نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة فى ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أى الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذى كره إليه الجسد ، حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟

وتشتت فكره فى ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه ، وعلم أن أمه التى عطفت عليه وأرضعته ، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل ؛ وأن هذا الجسد بجملته ، إنما هو كالآلة وبمنزلة العصى التى اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

وفى خلال ذلك أصل ذلك الجسد ؛ وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرته عنه ، وود أن لا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً. ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فقال فى نفسه : « ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه وإن كان قد أساء فى قتله إياه!وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمى ! » فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحثا عليها التراب،

وبقى يتفكر فى ذلك الشيء المصرف للجسد ولا يدرى ماهو ! غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها ، فيراها على شكل أمه ، وعلى صورتها ؛ فكان يغلب على ظنه ، أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذى كان يحرك أمه ويصرفها فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه .

وبقى على ذلك برهة من الزمان ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ، فلا يجد شيئاً من ذلك . وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس فى الوجود أرض سوى جزيرته تلك .

معرفته النار وتعوده أكل اللحم

واتفق فى بعض الأحيان أن انقدحت نار فى أجمة قلخ على سبيل المحاكة .

فلما بصر بها رأى منظراً هاله ، وخلقاً لم يعهده قبل ، فوقف يتعجب منها ملياً ؛ وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب ، حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها ، فحمله العجب بها ، وبما ركب الله تعالى فى طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذى كان يأوى إليه — وكان قد خلا فى جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهدها ليلا ونهاراً ، استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلا ، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس فى الضياء والدفء ؛ فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه . وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العـــلو ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها فى جميع الأشياء بأن يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليه : إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شىء من أصناف الحيوانات البحرية — كان قد ألقاه البحر إلى ساحله — فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئاً فاستطابه ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فصرف الحيلة فى صيد البر والبحر ، حتى مهر فى ذلك .

وزادت محبته للنار ، إذ تأتى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شىء لم يتأت له قبل ذلك : فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها ، وقع فى نفسه أن الشىء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية التى أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شىء يجانسه . وأكد ذلك فى ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد موته : وكل هذا دائم لا يختل ؛ وما كان يجده فى نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذى كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع فى نفسه أنه لو أخذ حيوانا حياً وشق قلبه ، ونظر إلى ذلك التجويف الذى

صادفه خالياً عند ما شق عليه فى أمه الظبية ، لرآه فى هذا الحيوان الحى وهو مملوء بذلك الشىء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شىء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافاً ، وشقه على الصفة التى شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب . فقصد أولا إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى ، يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة فى حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان ، وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ، وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى ، ومن أين يستمد ، وكيف لا تنفد حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة ، حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين ؛ فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه . وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، أو مؤدية عنه ؛ وأن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد ، كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ؛ ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيمد لكل جنس آلة يصيده بها والتى يحارب بها تنقسم : إلى ما يدفع به نكاية غيره ، وإلى ما ينكى بها غيره .

وكذلك آلات الصيد تنقسم : إلى ما يصلح لحيوان البحر ، وإلى ما يصلح لحيوان البر ؛ وكذلك الأشياء التى يشرح بها تنقسم : إلى ما يصلح للشق ، وإلى ما يصلح للكسر ، وإلى ما يصلح للثقب ؛ والبدن واحد ، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف ، بحسب ما تصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التى تلتمس بذلك التصريف .

كذلك : ذلك الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بآلة العين ، كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعاً ، وإذا عمل بآلة الأنف ، كان فعله شما ؛ وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ؛ وإذا عمل بالجلد واللحم ، كان فعله لمساً ؛ وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ؛ وإذا عمل بالكبد ، كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم لشىء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح ، على الطرق التى تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو أنسدت ، تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب؛ والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة : فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب ، تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التى لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فنى ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حالة الموت . فانتهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاماً . . .

اهتداؤه لاستعمال الآلات

وفى خلال هذه المدة المذكورة تفنن فى وجوه حيله ، واكتسى بجلود الحيوانات التى كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الخطمية والخبازى والقنب ، وكل نبات ذى خيط .

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة ، واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه ، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض ، لئلا يصل إليه شىء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة فى بعض شئونه . واستألف جوارح الطير ليستعين بها فى الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصى البقر الوحشية شبه الأسنة ، وركبها فى القصب القوى ، وفى عصى الزان وغيرها ، واستعان فى ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة : كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعى

ولما رأى أن يده تفى له بكل ما فاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شىء من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً ؛ فكر فى وجه الحيلة فى ذلك ، فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذى يصلح لها ، حتى يتأتى له الركوب عليها ، ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية ، فاتخذ منها ما يصلح له ، وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج

فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التى صعبت عليه الحيلة فى أخذها ، وإنما تفتن فى هـــذه الأمور كلها فى وقت اشتغاله التشريح ، وشهوته فى وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك فى المدة التى حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاماً .

معنى الوحدة والكثرة فى الجسم والروح

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مآخذ أخر من النظر ، فتصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد، والدخان واللهيب والجمر ، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة ، وأنعم النظر فى ذلك والتثبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرة ومتكثرة . فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط .

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه ، وكان ينظر إلى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كل شىء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان ، فيرى أن أعضاءه ، وإن كانت كثيرة فهى متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهى فى حكم الواحد ، وأنها لا تختلف

إلا بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيوانى ، الذى انتهى إليه نظره أولا ، وأن ذلك الروح واحد فى ذاته ، وهو حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر إلى نوع نوع منها : كالظباء والخيل والحمر وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا فى أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شىء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو فى حالتى تفريقه وجمعه شىء واحد ، وإنما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد ، التى لم تكن كثرة فى الحقيقة .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس ، وتغتذى ، وتتحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت ؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى ، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى . فظهر له بهذا التأمل ؛ أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد

بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة ، بعضه أبرد من بعض . وهو فى أصله واحد وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد ، وبعد ذلك ، فكما أن ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيوانى واحد ، وإن عرض له التكثر بوجه ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها . فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً فى الأغصان ، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ؛ فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله فى أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان وجنس النبات ، فيراهما جميعاً متفقين فى الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك ؛ وربما ظهر فى النبات شيء شبيه به ، مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ، وأشباه ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد ، بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، هو فى أحدهما أتم وأكمل ، وفى الآخر قد عاقه عائق ما ، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين ، أحدهما جامد والآخر سيال ، فيتحد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر إلى الأجسام التى لا تحس ولا تغتذى ولا تنمو من الحجارة ، والتراب والماء والهواء واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض

وعمق وأنها لاتختلف ، إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ، ونحو ذلك من الاختلافات . وكان يرى أن الحار منها يصير باردا ، والبارد يصير حاراً ، وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار يصير ماء ، والأشياء المحترقة تصير جمرا ، ورماداً ، ولهيباً ، ودخاناً ؛ والدخان إذا وافق فى صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فيظهر له بهذا التأمل ، أن جميعها شىء واحد فى الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر إلى الشىء الذى اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام : له طول وعرض وعمق ، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام التى لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التى تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ؛ ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية ، وإنما تسرى إليه من شىء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر ، لكانت مثله . فكان ينظر إليه بذاته ، مجرداً عن هذه الأفعال ، التى تظهر ببادىء الرأى ، أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسما من هذه الأجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ، أن الأجسام كلها شىء واحد : حيها وجمادها ، متحركها وساكنها ، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا بآلات ، ولا يدرى هل تلك الأفعال ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان فى هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام ، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى . وبقى بحكم هذه الحالة مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها . وهى التى هى عنده تارة

شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء ، إذا حصل تحت الماء ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهي جهة السفل ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض ، وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين ، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع ، يعوقه عن طريقه ، مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً ، فلا يمكنه أن يخرقه ، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا رفعته ، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل ، طالباً للنزول. وكذلك الدخان فى صعوده ، لا ينثنى إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه ، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالا ، ثم إذا تخلص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه .

وكان يرى أن الهواء إذا ملىء به زق جلد ، وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافى موضع الهواء ، وذلك بخروجه من تحت الماء ، فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذى كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر هل يجد جسما يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما فى وقت ما ، فلم يجد ذلك فى الأجسام التى لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف ، التى هى منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملا للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل

والخفة . فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم ، أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية : لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقل ، وهما لا محالة جسمان ، ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته. وذلك المعنى، هو الذي به غاير كل واحد منهما الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه . فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف ، مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً ، وهو معنى الجسمية ؛ والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهو إما الثقل فى أحدهما ، وإما الخفة فى الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أى المعنى الذى يحرك أحدهما علواً ، والآخر سفلا .

أول ما لاح له من العالم الروحانى أو الصورة والنفس

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شىء آخر زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد ؛ فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صور لا تدرك بالحس ، وأنما تدرك بضرب ما من النظر العقلى . ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك ، أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب — وهو الذى تقدم شرحه أولا — لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص به من ضروب

الإحساسات ، وفنون الادراكات ، وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضاً للشىء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شىء يخصه هو صورته ، وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس النباتية . وكذلك لجميع أجسام الجمادات : وهى ما عدا الحيوان والنبات مما فى عالم الكون والفساد شىء يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها ، وذلك الشىء هو صورة كل واحد منها ، وهو الذى يعبر النظار عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك ، ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه ، وتعلق فكره بالمعنى الثانى ، وهو الذى يعبر عنه بالنفس ؛ فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها ، لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى جملة من الأجسام ، تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما ، ورأى فريقاً من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليها بصورة أخرى ، يصدر عنها أفعال ما ، ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع أنها تشارك الفريق فى الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال ما

خاصة بها . مثال ذلك : أن الأجسام الأرضية : مثل التراب والحجارة ، والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الأجسام الثقيلة ، هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ، ما لم يعقها عائق عن النزول . ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت ، تحركت بصورتها إلى أسفل . وفريق من هذه الجملة ، وهو النبات والحيوان ، مع مشاركته الجملة المتقدمة فى تلك الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذى والنمو . والتغذى : هو أن يخلف المتغذى ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل إلى التشبه بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها إلى نفسه . والنمو : هو الحركة فى الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة فى الطول والعرض والعمق .

فهذا الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهى المعبر عنها بالنفس النباتية .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم فى الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حيز إلى آخر .

ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان ، له بخاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع ، وينفصل بها متميزاً عنها . فعلم أن ذلك صادر عن صورة له تخصه هى زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك . فتبين له أن الأجسام المحسوسة التى فى عالم الكون والفساد ، بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معان أقل ؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر ؛ فطلب أولا الوقوف على حقيقة الشىء الذى تلتئم حقيقته

من أقل الأشياء ، ورأى أن الحيوان والنبات ، لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة ، لتفنن أفعالها ؛ فأخر التفكر فى صورهما . وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض ، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شىء قليل التركيب ، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال ، وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولا ،أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشىء ينبغى أن يكون خلواً من المعانى التى تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ، ولا أن يكون رطباً ، ولا يابساً ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف ، لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهى تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور .

حقيقة الجسم

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حيها وجمادها ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها . إلا معنى الامتداد الموجود فى جميعها فى الأقطار الثلاثة ، التى يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق ، فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور

ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور .

ثم تفكر فى هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ، وليس ثم معنى آخر ، أو ليس الأمر كذلك ؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه ، كما أن ذلك الشىء الممتد ، لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد . واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور ،كالطين مثلا ، فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلا ، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما . ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضى ، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر ، غير الذى كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لابد له من طول وعرض وعمق على أى قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها ؛ غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حياله ؛ ولكونه لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة فى هذا المثال .

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أى شكل كان له . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنين، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذى يثبت على حال واحدة ، وهو الذى ينزل منزلة الطين فى

المثال المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التى لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

كل حادث لابد له من محدث

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلى، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلا وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . فأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التى شاهدها ، وهى تلك الأربعة التى كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن إما بالنار وإما بحرارة الشمس، زال عنه البرد أولا وبقى فيه طلب النزول ، فإذا أفرط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود إلى فوق . فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبدآ يصدران عن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدثت له صورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من محدث . فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساماً على العموم دون تفصيل .

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ؛ مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلح لها ؛ فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس ها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه ، بعد أن لم تكن ، مثل : الكيفيات والحركات ؛ وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته ، ولاح له مثل ذلك فى جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ، ليست فى الحقيقة لها ، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ؛ وهذا المعنى الذى لاح له ، هو قول رسول الله ﷺ : «كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » وفى محكم التنزيل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ؛ وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ، ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير؟ فتصفح جميع الأجسام التى لديه ، وهى التى كانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء .

وكذلك سائر الأجسام التى كانت لديه ، لم ير منها شيئاً بريئاً عن

الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية .

الأجسام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية وعشرون عاماً : فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة : الطول ، العرض ، والعمق ؛ لا ينفك شىء منها عن هذه الصفة ، وكل مالا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ؛ فهى إذن كلها أجسام .

كل جسم متناه

ثم تفكر هل هى ممتدة إلى غير نهاية ، وذاهبة أبداً فى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أو هى متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن أن يكون وراءها شىء من الامتداد ؟ فتحير فى ذلك بعض حيرة . ثم إنه بقوة فطرته ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسما لا نهاية له أمر باطل ، وشىء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل ، وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال : أما هذا الجسم السماوى فهو متناه من الجهة التى تلينى والناحية التى وقع عليها حسى ، فهذا لا أشك فيه لأننى أدركه ببصرى ، وأما الجهة التى تقابل هذه الجهة ، وهى التى يداخلنى فيها الشك ، فإنى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنى إن تخيلت أن خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير

من ناحية طرفه المتناهى ، ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذى لم يقطع منه شىء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شىء ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شىء وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال ؛ وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولا ، وقد كان متناهياً ، صار كله أيضاً متناهياً ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شىء ، ولا يفضل عليه ، فيكون إذن مثله ، وهو متناه ، فذلك أيضاً متناه . فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه . فإذا فرضنا أن جسما غير متناه ، فقد فرضنا باطلا ومحالا .

كروية الفلك

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التى تنبهت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أى شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحده . فنظر أولا إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ، فما كان منها يمر على سمت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه ، إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك . وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين ، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب ، حتى كانت أصغر

الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين: إحداهما حول القطب الجنوبى ، وهى مدار سهيل ، والأخرى حول القطب الشمالى ، وهى مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه أولا ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ، ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال ، وكان القطبان معاً ظاهرين له ؛ وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . واطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة ، وقوى ذلك فى اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة فى بعض الأوقات ، أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها فى حال القرب أعظم مما يراها فى حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول . فلما لم يكن شىء من ذلك ، تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق . وحركات الكواكب السيارة كذلك ، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة ، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة ، كلها مضمنة فى فلك واحد ، هو أعلاها ، وهو الذى يحرك الكل من المشرق إلى المغرب فى اليوم والليلة ، وشرح كيفية انتقاله ، ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت فى الكتب ، ولا يحتاج

منه فى غرضنا إلا للقدر الذى أوردناه .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه ، كشىء واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام التى كان ينظر فيها أولا : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كله أشبه شىء ، بشخص من أشخاص الحيوان ؛ وما فيه من الكواكب المنيرة هى بمنزلة حواس الحيوان ؛ وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضها ببعض ، هى بمنزلة أعضاء الحيوان ؛ وما فى داخله من عالم الكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التى كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان ، كما يتكون فى العالم الأكبر .

قدم العالم وحدوثه

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد فى الحقيقة ، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة ، بنوع من النظر الذى اتحدت به عنده الأجسام التى فى عالم الكون والفساد ، تفكر فى العالم بجملته ، هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ، وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له ، وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو أيضاً محدث وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ،

اعترضته عوارض أخر وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان؛ وكذلك أيضاً كان يقول: « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث ؛ وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ ألطارىء طرأ عليه ولا شىء هناك غيره ، أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ » وما زال يتفكر فى ذلك عدة سنين . فتتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

ما يلزم عن كل من الاعتقادين

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ، ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس لأنه لو أدرك بشىء من الحواس لكان جسما من الأجسام ، ولو كان جسما من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثا واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضاً جسما ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل . فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسما فليس إلى إدراكه بشىء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام ؛ وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار

صور المحسوسات بعد غيبتها ، وإذا لم يكن جسما فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك ،وعن جميع مايتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلا للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ؟ » .

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما أن يكون قوة سارية فى جسم من الأجسام — إما جسم المتحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه — وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة فى جسم . وكل قوة سارية فى جسم وشائعة فيه ، فإنها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل فى الحجر مثلا ، المحرك له إلى أسفل ، فإنه إن قسم الحجر نصفين ، انقسم ثقله نصفين ، وإن زيد عليه آخر مثله ، زاد فى الثقل آخر مثله ، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف ؛ لكنه قد تبرهن أن كل جسم فإنه لا محالة متناه ، فإذن كل قوة فى جسم فهى لا محالة متناهية . فإن وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له ، فهى قوة ليست فى جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسمه ، ولا فى جسم خارج عنه ، فهى إذن لشىء برىء عن الأجسام ،

وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد كان لاح له فى نظره الأول فى عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ، إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ، فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال سبحانه ، وإذ كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور ، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هى كلها من صفات الأجسام ، وهو منزه عنها .

افتقار العالم إلى الله

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات فى وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشىء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهى معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالتين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ،

متعلقة الوجود به ،ولولا دوامه لم تدم ،ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها ! وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، ولو بعض تعلق ،هو متناه منقطع ؟ فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله وخلقه ؛ ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ، ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك ، تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً ، فكذلك العالم كله، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل ذا تصفحاً على طريق الاعتبار ، فى قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ،ودقيق علمه ، فتبين له فى أقل الأشياء الموجودة ، فضلا عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر »

ثم تأمل فى جميع أصناف الحيوان ، كيف « أعطى كل شىء خلقه ، ثم هداه » لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلا عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء، وأرحم الرحماء .

كمال الله

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل — أى فضيلة كانت — تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ومن جوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى وأجمل وأدوم ، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل من يوصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها ، فيراه بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض، أو مايتعلق بالعدم؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و « كل شىء هالك إلا وجهه » .

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شىء من الأشياء ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، من حينه ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس ، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول .

روحانية الذات وعدم فسادها

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأى شىء حصل له هذا العلم، وبأى قوة أدرك هذا الموجود: فتصفح حواسه كلها وهى: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسما، أو ما هو فى جسم، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات، وهى ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام. والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين، والخشونة والملاسة، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس إدراك شىء سواها، وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام، ومنقسمة بانقسامها، فهى لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة فى شىء منقسم، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء، فإنه ينقسم بانقسامها؛ فإذن كل قوة فى جسم، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو فى جسم. وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود، برىء من صفات الأجسام من جميع الجهات. فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشىء ليس بجسم، ولا هو قوة فى جسم، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيها، ولا خارج عنها، ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته، ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه

بها أمر غير جسمانى ، لا يجوز عليه شىء من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشىء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التى يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر فى تلك الذات الشريفة ، التى أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ، ونظر فى ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل ، أو هى دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشىء الذى ليس بجسم ، ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم ، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية ، فلا يتصور فساده ألبتة .

مصير الذات أو العذاب والنعيم

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا اطرحت البدن وتخلت عنه ، وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها ، فتصفح جميع القوى المدركة ، فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين فى حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة — ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك فى المستقبل — وفى حال فتحها واستقبالها للمبصر ، تكون مدركة بالفعل — ومعنى مدركة بالفعل

أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل ، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهى ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى إدراك الشىء المخصوص بها ، لأنها لم تتعرف به بعد ، مثل من خلق مكفوف البصر ؛ وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل ، لأنها قد تعرفت بذلك المدرك ، وتعلقت به ، وحنت إليه ، مثل من كان بصيراً ثم عمى ، فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات . وبحسب ما يكون الشىء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ؛ والتألم لفقده أعظم ، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، إذ الأشياء التى يدركها البصر أتم وأحسن من التى يدركها الشم ، فإن كان فى الأشياء شىء لانهاية لكماله ، ولاغاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهـــاء والحسن ، وليس فى الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال إلا صادر من جهته ، وفائض من قبله ، فمن فقد إدراك ذلك الشىء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه مادام فاقداً له ، يكون فى آلام لانهاية لها ، كما أن من كان مدركا له على الدوام ، فإنه يكون فى لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لا نهاية لهما.

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبرىء منها ، وتبين له أن الشىء الذى به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا اطرح البدن بالموت ؛ فإما أن يكون قبل ذلك — فى مدة تصريفه

للبدن — لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتصل به، ولا سمع عنه، فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية، فإنها تبطل ببطلان الجسم؛ فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى، ولا تحن إليها، ولا تتألم لفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها: سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن. وأما أن يكون قبل ذلك — فى مدة تصريفه للبدن — قد تعرف بهذا الموجود، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال، فيحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها فيبقى فى عذاب طويل، وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمدياً، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية. وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يفارق البدن، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حاله من الإقبال والمشاهدة بالفعل. فهذا إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح دائم، لا تصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب؛ ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام وشرور وعوائق.

السعادة ووسائلها

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيته ، وهو فى حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر ! وأحرم الصلاة .

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود كل ساعة ، فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم فى أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو فى حال الإعراض ، فيفضى إلى الشقاء الدائم ، وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك ، وأعياه الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله يتفطن فى بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى فى تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والاستظلال والاستدفاء ، وتجد فى ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها

وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأى ، ولا يسعى لغيره فى وقت من الأوقات ، فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان. وإذا كان الأكمل إدراكا لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكا أحرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ؛ ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها ، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ، ولا منطبعة فى أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفة ، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ، ويكون لمثله هو على به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التى قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات

التى أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد كان تبين له أولا من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة، ولذلك تؤول إلى الفساد ، وأنه لا يوجد منه شيء صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك هى بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد ، منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية — وهذه هى الاسطقصات الأربع — ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر ، فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار فى حال شبيهة بالعدم ، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله فى حال الحياة أبلغ ؛ وإن كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التى اختصت بها كانت الحياة حينئذ فى غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولى والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها وهى شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هى الاسطقصات الأربع وهى فى أول مراتب الوجود فى عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الأسطقصات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة ، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه فى مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يغير

صورته . فوجوده لذلك غير متمكن ، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه . وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقص واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الاسطقصات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب فى حكم الأسطقص الغالب، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً ، كما أن ذلك الأسطقص لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقص واحد منها ، فإن الاسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها فى بعض فعلا متساوياً ، فلا يكون فعل أحد الاسطقصات أظهر فيه ، ولا يستولى عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل الحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء ، وأغلظ من النار والهواء ، صار فى حكم الوسط ولم يضاده شىء من الأسطقصات مضادة بينة . فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما فى هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته ، فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التى لا ضد لصورها ؛ ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقصات التى لا تتحرك إلى جهة

العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفل ، بل لو أمكن أن يحمل فى وسط المسافة التى بين المركز وأعلى ما تنتهى إليه النار فى جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد ، لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك فى المكان ، لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ، ولو تحرك فى الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك ، فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود ، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح ، الشبيه بالأجسام السماوية وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان ، وأنه إنما خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر عظيم ، لم يعد له شىء من أنواع الحيوان ، وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه — وهو الجسمانى — أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد ، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير ! وأما أشرف جزأيه ، فهو الشىء الذى به عرف الموجود الواجب الوجود ، وهذا الشىء العارف ، أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشىء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشىء من الحواس ، ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل إليه به ؛ فهو العارف والمعروف ، والمعرفة ؛ وهو العالم ، والمعلوم ، والعلم ، لا يتباين فى شىء من ذلك ، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم !

فلما تبين له الوجه الذى اختص به من بين سائر أصناف الحيوان

بمشابهة الأجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكى أفعالها، ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذى به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام ، كما أن الواجب الوجود منزه عنها ، فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى فى تحصيل صفاته لنفسه من أى وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله ، ويجد فى تنفيذ إرادته ، ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من قلبه ظاهراً وباطناً ، بحيث يسر به ، وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ، ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان ، فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

١ — إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .

٢ — وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية .

٣ — وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفننة .

والتشبه الثانى : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه

القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أى : من حيث هو الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولا قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين .

ثم إنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شىء من هذه المشاهدة ، بل هو صارف عنها وعائق دونها ، إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة ، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة ؛ وإنما أحتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثانى فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ، لكنها مشاهدة يخالطها شوب ؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود ، والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات الواحد الحق

الواجب الوجود ، جل وتعـــالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة فى التشبه الثانى ، وأن هذه المدة لاتدوم له إلا بالتشبه الأول،وعلم أن التشبه الأول — وإن كان ضرورياً ، فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لـكنه ضرورى — فألزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول ، إلا بقدر الضرورة ، وهى الـكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين :

أحدهما : ما يمده من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهوالغذاء .
والآخر : ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضروريه من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الـكفاية . فـكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقادير لا يتجاوزها ، وبان له أن الفرض يجب أن يكون فى جنس ما يتغذى به . وأى شىء يـكون وفى مقداره وفى المدة التى تـكون بين العودات إليه .

فنظر أولا فى أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

١ — إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها .

٢ — وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتـكون منه آخر من نوعه حفظاً له ، وهى أصناف الفواكه رطبها ويابسها .

٣ — وإما حيوان من الحيوانات التى يتغذى بها : إما البرية وإما البحرية

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ، لأنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التى يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح فى أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذى يتبين له بعد هذا . فأما إن كانت كلها موجودة فينبغى له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن فى أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب ، وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البزر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه فى موضع لا يصلح للنبات ، مثل الصفاة والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى ، كالتفاح والكمثرى والإجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التى لا يغذو منها إلا نفس البزر ، كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التى لم تصل بعد حد كمالها . والشرط عليه فى هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليـــداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفنى بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه ، والشرط

عليه فى الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعا بأسره .

هذا ما رآه فى جنس ما يتغذى به :

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها.

وأما الزمان الذى بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه فى التشبه الثانى، وهى التى يأتى ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسياً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم فى غذائه القوانين التى رسمها لنفسه ، وهى التى تقدم شرحها .

ثم أخذ فى العمل الثانى ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ، والتقيل لصفاتها ، وتتبع أوصافها ، فانحصرت عنده فى ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد ، وهى ما تعطيه إياه من التسخين بالذات ، أو التبريد بالعرض ، والإضاءة والتلطيف والتكثيف ، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التى بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثانى : أوصاف لها فى ذاتها ، مثـــل كونها شفافة ونيرة وطاهرة ، منزهة عن الكدر وضروب الرجس ، ومتحركة بالاستدارة ، بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود ، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، ولا تعرض عنه ، وتتشوق إليه ، وتتصرف

بحكمه وتسخر فى تتميم إرادته ، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفى قبضته . فجعل يتشبه بها جهده فى كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات ، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها . فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى، وتعهده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب به ناشب، أو تعلق به شوك ، أو سقط فى عينيه أو أذنيه شىء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق : من حجر سقط فيه ، أو جرف انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . وما زال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثانى : فكان تشبه بها فيه ، أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء فى أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه ، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسناً وجمالا ونظافة وطيباً .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها ، وتارة كان يطوف ببيته ،

أو بعض الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ؛ وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه ، أن كان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر فى شىء سواه ، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد فى الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التى تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوى فعل ذاته — التى هى بريئة من الجسم — فكانت فى بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين . فيعود من ذى قبل ، فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ، وينازعها وتنازعه ، وفى الأوقات التى يكون له عليها الظهور ، وتتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شىء من أحوال أهل التشبه الثالث ؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى فى تحصيله ، فينظر فى صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلمى قبل الشروع فى العمل ، أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ؛ وإما صفة سلب ، كتنزه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولواحقها وما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، بل ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ؛ وعلم أن علمه بذاته ؛ ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ؛ وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل هو هو ! فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام ؛ فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ؛ فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد اطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة : كحركة الاستدارة — والحركة من أخص صفات الأجسام — وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يراها أولا إلا بقوة هي جسمانية ، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود

الواجب الوجود وحده دون شركة ؛ فتى سنح لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة . ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ؛ وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته : « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ! » ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم . واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ،ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فإن كثيراً من الأمور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره !؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه ، بل أعني صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على

واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هى ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلواً أو حامضاً . لكنا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نومىء بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقـام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصغ الآن بسمع قلبك ، وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك ، لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق ! وشرطى عليك أن لا تطلب منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

إشارات من عجائب المشاهدة

فأقول : إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، وأن الشىء الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً فى الحقيقة ، بل ليس ثم شىء إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها . فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه ، فليس هو فى الحقيقة شيئا سوى نور الشمس . وإن زال ذلك الجسم زال نوره ، وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم

ولم يزد عند مغيبه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ، فإذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق ، عز وجل ، لا تتكثر بوجه من الوجوه ، وأن علمه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو الذات ، فإذن هو الذات بعينها . وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولا كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئا واحداً . وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته : فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال . ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة ، غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جدا لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أوهم ذلك معنى الاتحاد ، وهو مستحيل عليها . وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى

أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم المعقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتئد فى غلوائه ، وليكف من غرب لسانه ، وليتهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذى هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به « حى بن يقظان » حيث كان ينظر فيه بنظر فيراه كثيرا كثرة لا تنحصر ، ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر فيه بنظر آخر ، فيراه واحداً . وبقى فى ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر . هذا والعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقتهما وفيه الانفصال والاتصال ، والتحيز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف ، فما ظنه بالعالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة ، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه . وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول » فنحن نسلم له ذلك ، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فان العقل الذى يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلى . والعقلاء الذين يعنيهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » .

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما فى العالم الإلهى ، ولا تحمل ألفاظنا من المعانى على ماجرت العادة بها فى تحميلها إياه ،

فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده « حى بن يقظان » فى مقام أولى الصدق الذى الذى تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى ، الذى لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا هى نفس الفلك ،ولاهى غيرهما ؛ وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرائى الصقيلة ، فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولاهى غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق عن أن يحكى بحرف أو صوت ، ورآها فى غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هى غيرها . وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وشاهد أيضاً للفلك الذى يلى هذا ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهده قبلها ولاهى غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل مارأى لما قبلها من البهاء واللذة . وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ، ليست هى شيئاً من الذوات التى قبلها ، ولا هى غيرها ،

وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر ؛ إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها ، ولا هى سواها . ولهذه الذات سبعون ألف وجه ، فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر ؛ ورأى لهذه الذات ، التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذى رآه لما قبلها . وكأن هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها ، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه ، لقلنا إنها بعضها . ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هى! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه ، لقلنا إنها لم تحدث ! وشاهد فى هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لأجسام كانت ثم اضمحلت ، ولأجسام لم تزل معه فى الوجود ، وهى من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هى كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة . ورأى لذاته ولتلك الذوات التى فى رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون . وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران عليها الخبث ، وهى

مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التى ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوهها ، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ؛ ورآها فى آلام لا تنقضى ، وحسرات لا تنمحى ؛ قد أحاط بها سرادق العذاب، وأحرقتها نار الحجاب، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب.

وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تنحل ، فتثبت فيها وأنعم النظر إليها ، فرأى هولا عظيما وخطباً جسيما ، وخلقاً حثيثاً ، وإحكاماً بليغة ، وتسوية ونفخاً وإنشاء ونسخاً فما هو إلا أن تثبت قليلا ، فعادت إليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التى كانت شبيهة بالغشى ، وزلت قدمه عن ذلك المقام، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الإلهى : إذ لم يمكن اجتماعهما فى حال واحد ، إذ الدنيا والآخرة كضرتين، إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى ، فإن قلت : يظهر مما حكيته من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هى دائمة الوجود ؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد ، كالحيوان الناطق، فسدت هى واضمحلت وتلاشت، حسبما مثلت به فى مرايا الانعكاس، فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة ، فإذا فسدت المرآة صح فساد الصورة واضمحلت هى ؛ فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ! ألم نقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق ، وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة ! وذلك الذى توهمته إنما أوقعك فيه ، أن جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه . ولا ينبغى أن يفعل ذلك فى أصناف المخاطبات المعتادة ، فكيف هاهنا والشمس ونورها ، وصورتها وتشكلها ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها أمور غير مفارقة للأجسام ،

ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك افتقرت فى وجودها إليها وبطلت ببطلانها.

وأما الذوات الإلهية ، والأرواح الربانية ، فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، فلا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ؛ وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذى هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ؛ ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هى مباديها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك ؛ لا إله إلا هو ! — لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس ، وإن كان تابعاً للعالم الإلهى ، شبيه الظل له ؛ والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محاله تابع للعالم الإلهى ؛ وإنما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى منه فى تسيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

* * *

فهذا القدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به فيما شاهده « حى ابن يقظان » فى ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمتعذر .

تمام خبر حي بن يقظان

وأما تمام خبره — فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى : وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذى طلبه أولا حتى وصل إليه بأيسر من السعى الذى وصل به أولا ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى.. ثم عاد إلى عالم الحس . ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول. وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولا مدة بعد مدة ، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء ؛ فكان يلازم مقامه ذلك ، ولا ينثنى عنه إلا لضرورة بدنه التى كان قد قللها ، حتى كاد لا يوجد أقل منها . وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعوه إلى مفارقة مقامة ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقى على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له صحبة أسال وكان من قصته معه ما يأتى ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى :

قصة سلامان وأسال

ذكروا : أن جزيرة قريبة من الجزيرة التى ولد بها حى بن يقظان على أحد القولين المختلفين فى صفة مبدئه ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة

المأخوذة عن بعض الأنبيـاء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثلة المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء ، وتثبت رسومها فى النفوس ، حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور ؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيـان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، يسمى أحدهما أسالا والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول ، وأخذ على أنفسهما بالتزام جميع شرائعهـــا والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان فى بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة فى صفه الله عز وجل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فأما أسال منهما فكان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعانى الروحانية وأطمع فى التأويل . وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل؛ وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان فى تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما ؛ وأقوال أخر تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أسال بطلب العزلة ، ورجح القول بها لما كان فى طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعانى . وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول بها ، لما كان فى طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ، ويعيذ من همزات الشياطين.

وكان اختلافهما فى هذا الرأى سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التى ذكر أن حى بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه ؛ فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرق باقيه على المساكين . وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها . فبقى أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ، ويعظمه ويقدسه ، ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا ؛ فلا ينقطع خاطره ، ولا تتكدر فكرته . وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته . وأقام على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه فى مطالبه وغذائه مايثبت يقينه ويقر عينه .وكان فى تلك المدة حى بن يقظان شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة ؛ فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة فى الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء ، فلذلك لم يعثر عليه أسال بأول وهلة ، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ، ويسيح فى أرجائها : فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً ، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه ، لما كان قد عزم عليه من التناهى فى طلب العزلة والانفراد ، إلى أن اتفق فى بعض تلك الأوقات أن خرج حى ابن يقظان لالتماس غذائه وأسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة

لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها . نخشى إن هو تعرض له وتعرف به ، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله . وأما حى بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يره على صورة شىء من الحيوانات التى كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعى . فوقف يتعجب منه ملياً وولى أسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فاقتفى حى بن يقظان أثره لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد فى الهرب ، خنس عنه وتوارى ، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع أسال فى الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شىء . فجعل حى بن يقظان يتقرب منه قليلا قليلا ، وأسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه . فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة ، لم يعهد مثلها من شىء من أصناف الحيوان ؛ ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التى عليه ليست جلداً طبيعياً ، وإنما هى لباس متخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه ، لم يشك فى أنه من الذوات العارفة بالحق ؛ فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذى أوجب بكاءه وتضرعه ؛ فزاد فى الدنو منه حتى أحس به اسال ؛ فاشتد فى العدو ، واشتد حى بن يقظان فى أثره ، حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة فى العلم والجسم — فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من البراح . فلما نظر إليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ، وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش ، فرق منه فرقاً

شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدرى ما هو ؛ غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجر يده على رأسه ، ويمسح أعطافه ، ويتملق إليه ، ويظهر البشر والفرح به ، حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان أسال قديماً ، لمحبته فى علم التأويل ، قد تعلم أكثر الألسن ؛ ومهر فيها ، فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع ، وحي بن يقظان فى ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو . غير أنه يظهر له البشر والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه . وكان عند أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ، فقربه إلى حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففكر حي بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط فى تناول الغذاء ، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذى قدم له ما هو ، وهل يجوز له تناوله أم لا ! فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال يرغب إليه ويستعطفه . وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشى إن دام على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه . فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده فى شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم ، فلم تتأت له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال فى عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى فى نفسه هو نزوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا أن

يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله .
فشرع أسال فى تعليمه الكلام أولا بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات
وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترناً
بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ، ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم فى أقرب
مدة فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة ، فاعلمه
حى بن يقظان أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية
التى ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى
درجة الوصول .

لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة

فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس
العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه
الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات
الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك أسال فى أن جميع الأشياء التى وردت
فى شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم
الآخر ، وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ؛ فانفتح
بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت
عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق
إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ؛ وصار من أولى الألباب . وعند ذلك
نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء
الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فالتزم خدمته والاقتداء به

والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته . وجعل حى بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل أسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم . وكيف هى الآن بعد وصولها إليهم ، ووصف له جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حى بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم .

فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه ، صادق فى قوله ، رسول من عند ربه ؛ فآمن به وصدقه وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه من العبادات ؛ فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج . وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ؛ فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للأمر الذى صح عنده صدق قائله . إلا أنه بقى فى نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدرى وجه الحكمة فيهما :

أحدهما — لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهى ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس فى أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزه عنها وبرىء منها؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر — لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع فى المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق ؛ وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال: كالزكاة وتشعبها ، والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا ، ويقول : « إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ، وأقبلوا على الحق ،واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدى على سرقته ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذى أوقعه فى ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس عازمة ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأى وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا !

فلما اشتد إشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، حدثت له نية فى الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لديهم ، وتبيينه لهم ففاوض فى ذلك صاحبه أسال وسأله : هل تمكنه حيلة فى الوصول إليهم ؟ فأعلمه أسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله ؛ فلم يتأت له فهم ذلك ، وبقى فى نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أسال أيضاً أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ؛ ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلا ولا نهاراً ، لعل الله أن يسنى لهما عبور البحر. فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيىء لهما من أمرهما رشداً . فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة فى البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطىء . فدنوا منهما

فكلمهم أسال وسألهم أن يحملوهما معهم ، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوهما السفينة ، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة فى أقرب مدة إلى الجزيرة التى أملاها فنزلا بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأن حى بن يقظان ، فاشتملوا عليه اشتمالا شديداً وأكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه ، وأعلمه أسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ؛ فشرع حى بن يقظان فى تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه ؛ فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ، ويتسخطونه فى قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال !

وما زال حى بن يقظان يستلطفهم ليلا ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفارا ؛ مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين فى الحق ؛ إلا أنهم لنقص فطرتهم ، كانوا لايطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه. فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا ، وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل

فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم .

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشتهم ، والكل منهم — إلا اليسير — لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا ، وقد نبذوا أعمالها على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمنا قليلا ، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ، بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر ، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعياً وهو مؤمن .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى ؛ وأى تعب أعظم ، وشقاوة أطم ، ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لاتجد منها شيئا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة : إما مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقضيها ، أو غيظ يتشفى به ، أو جاه يحرزه ، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى وأن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضياً فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم أن الحكمة

كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه : فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له ، سنة الله فى الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

فانصرف إلى سلامان وأصحابه ، فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه ، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور ، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا ، وحذرهم عنه غاية التحذير ، وعلم هو وصاحبه أسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة ، لا نجاة لها إلا بهذا الطريق ، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هى عليه ، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هى دامت على ما هى عليه حتى يوافيها اليقين ، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين . وأما السابقون السابقون فأولئك المقربون . فودعاهم وانفصلا عنهم ، وتلطفا فى العود إلى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها ، وطلب حى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذا — أيدنا الله وإياك بروح منه — ما كان من نبأ حى بن يقظان وأسال وسلامان ، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى

معاد خطاب ، ومن هو العلم المكنون الذى لا يقبله ألا أهل المعرفة بالله ، ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح فى الضنانة به والشح عليه . إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر فى زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها ، حتى انتشرت فى البلدان ، وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى الأسرار المضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق . ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه . وأنا أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام ، أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبيينه وتسامحت فى تثبيته ، فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته .

فهرس

صفحة

المنقذ من الضلال

صدر فى هذه السلسلة كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الإمام الغزالى مع مقدمة مستفيضة ، فى منطق التصوف للدكتور عبد الحليم محمود ، تتضمن الموضوعات التالية : (١) البحث العقلى فيما وراء الطبيعة عبث (٢) فى وسيلة المعرفة (٣) التصوف (٤) الصوف والشك (٥) التصوف والدين الإسلامى

كتب أخرى للمؤلف

١ — المحاسبى :

بالفرنسية وقد نال درجة الشرف الممتازة من جامعة باريس .

٢ — وازن الأرواح :

قصة فلسفية مترجمة عن الفرنسية ، كتب عنها الدكتور طه حسين مقالة أثنى فيها على دقة الترجمة ورصانة الأسلوب .

٣ — المشكلة الأخلاقية والفلاسفة :

مترجم عن الفرنسية ، بالاشتراك مع فضيلة الشيخ أبو بكر زكرى .

٤ — الأخلاق فى الفلسفة الحديثة :

مترجم عن الفرنسية بالاشتراك مع فضيلة الشيخ أبو بكر زكرى .

الثمن ٢٠ مـ

مطبعة مخيمر شارع فاروق ت ٤٧١٩٣

